N° 4 1931 Avril

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

« Le problème de Dieu » d'après M. Édouard Le Roy

II

Si les objections opposées au réalisme traditionnel dans la première partie du « Problème de Dieu » ne faisaient que rééditer la critique kantienne de toute métaphysique passée, présente ou future, il ne vaudrait pas la peine de nous attarder longuement à leur examen; non que le problème kantien ne conserve une sérieuse actualité, mais les termes nous en sont connus de si longue date qu'il a perdu le don de nous émouvoir. Je ne conteste pas, d'ailleurs, que M. Le Roy lui-même, comme la presque totalité des philosophes contemporains, ne soit jusqu'à un certain point tributaire du penseur de Kônigsberg. A plusieurs reprises il en invoque l'autorité. Il s'en sépare toutefois sur un point essentiel : l'intuition intellectuelle, cette saisie immédiate de l'être, que Kant ne nous reconnaissait en aucune façon, et dont M. Le Roy, l'entendant au sens bergsonien, fait au contraire le fond de toute notre connaissance ontologique.

A la différence de Kant, l'auteur du « Problème de Dieu » est donc un métaphysicien authentique; mais il l'est d'une manière nouvelle, qui n'entrait pas même dans l'horizon « problématique » de la Critique de la Raison pure. Car M. Le Roy réalise ce paradoxe d'être à la fois métaphysicien et « hypercritique » : en

un sens, sa critique est plus radicale que celle de Kant, puisque, loin d'admettre un système objectif de catégories, valables au moins dans l'ordre « immanent » du réel d'expérience, il refuse aux concepts et à la déduction fondée sur eux toute valeur théorique propre, soit immanente, soit transcendante.

Cette dépréciation de la pensée discursive, bien plus que quelques réminiscences kantiennes, inspire, nous l'avons vu, le procès ouvert par lui contre la théologie naturelle des scolastiques. Çà et là, il formule les deux points qui résument, en dernière analyse, ses objections :

1° Les preuves scolastiques de Dieu substituent naïvement à l'intuition de la « continuité dynamique » (p. 19) — seule réelle — un « jeu déductif d'entités conceptuelles », pratiqué selon la « méthode de *réification statique* familière à la pensée commune » (p.18), un « morcelage » où l'on ne saurait voir, légitimement, qu'une « élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours » (p.23).

2° Dans ces mêmes preuves, la « déduction » est regardée « comme reproduisant la genèse même de l'être » (p. 93). Ainsi advient-il « qu'on réifie une sorte de prémisse universelle contenant tout éminemment » (*Ibid.*). En la dénommant « cause première », a-t-on fait autre chose qu'ériger en réalité suprême « une idole de la déduction » (p. 93)?

A mettre au point cette objection fondamentale contribueront les quelques remarques que j'annonçais vers la fin de l'article précédent, touchant la nature et la valeur de la pensée conceptuelle d'après les scolastiques et d'après M. Le Roy. Car ici encore, semble-t-il, un voile de malentendus empêche de bien apercevoir ce que l'on veut de part et d'autre.

D'après la théorie scolastique (que nous continuerons à envisager principalement dans son expression thomiste), une passivité de l'esprit vis-à-vis du monde matériel, autrement dit une réception de déterminations sensibles, existe chez l'homme à l'origine de toute connaissance. Mais si la réception sensible marque en nous le seuil de la connaissance, et revêt par là des propriétés caractéristiques, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse être

traitée comme une unité isolée : restituée à son contexte psychologique intégral, elle constitue un niveau intermédiaire au sein d'une activité totale et hiérarchisée beaucoup plus ample, qui joue en bloc : l'activité de l'homme tout entier, raccordée en bas, dans la matière commune, à l'immense nappe oscillante des corrélations physiques, et couronnée au sommet par l'unité simple de l'intelligible en acte. Notre contact originel avec l' « objet », notre saisie directe du réel met en branle simultanément tous les étages d'un Moi où s'unissent matière et esprit. Et l'on ne peut oublier non plus que cette plénitude de notre appréhension initiale de l'être enveloppe, à côté de la possession formelle, la réaction dynamique, à côté de la connaissance, l'appétit ou le vouloir, ce bandement premier de l'action. Car, disent les scolastiques, ce ne sont pas les facultés isolément qui agissent, c'est l'homme qui agit par ses facultés; et, dans l'expérience sensible, c'est l'homme entier, par toutes ses facultés à la fois, solidairement. La distinction réelle des facultés, proclamée dans l'École, ne doit pas nous donner le change : loin de dresser entre les facultés des cloisons étanches, cette distinction, qui n'est pas une distinction d'êtres mais de fonctions, enracine la diversité formelle de celles-ci dans une continuité dynamique profonde, celle de la « nature ». Distinguer n'équivaut pas nécessairement à morceler.

Ce qui est vrai des facultés l'est pareillement de leurs actes. De faculté à faculté, et aussi, dans chaque faculté, d'acte particulier à acte particulier, règne une étroite solidarité, expression d'une continuité foncière. Sous la diversité superficielle qui nous frappe de prime abord, tout l'appareil subjectif de la connaissance et de l'action reste d'un seul tenant.

En irait-il autrement pour le contenu objectif de la représentation et de la tendance? La distinction y efface-t-elle jamais l'unité?

Si je ne m'abuse complètement, un bon scolastique doit répondre que non. Cette dénégation ne signifie pas seulement que nos concepts primitifs, soumis au procédé des généralisations successives, se rejoignent les uns les autres en communautés génériques de plus en plus étendues, et communient enfin tous

dans l'unité de l' « être univoque ». Il y a plus et il y a autre chose. Avant d'insister sur ce surcroît, remarquons pourtant combien la compénétration statique des formes conceptuelles — la κοινωνία τῶν γενῶν — ressemble peu, déjà, à un emboîtement de pièces séparées : si imparfaitement qu'elle traduise en nous l'intelligible, elle sauvegarde une unité dans la diversité, et peut-être échappe-t-elle largement, de ce chef, au reproche de morcelage irréel.

Mais l'unité du concept univoque d'être ne donne point encore, au contenu objectif de notre pensée, son unité dernière : l'être univoque, multipliable par identité, reste soumis à la loi du nombre, qu'on ne saurait ériger en loi suprême de l'esprit. Par delà l'unité de l'être nombrable, la plupart des scolastiques, et les thomistes unanimement, reconnaissent l'unité « analogique » de l'être transcendantal. Celle-ci jouit de propriétés tout à fait spéciales : elle mesure la capacité objective totale de notre pensée, sans toutefois s'exprimer en nous par une « représentation » formelle propre, par un concept objectif distinct (1); l'unité analogique de l'être désigne en effet, dans la totalité des objets représentables, non un premier degré défini de leurs essences, mais la convergence commune de celles-ci vers une condition de possibilité unique et non-représentable : vers « un point de fuite à l'infini » dirait M. Le Roy; vers un « au-delà » de tout concept, disait saint Thomas. Or, une condition pareille, nécessaire et invérifiable, objective et ineffable, adéquate et dernière par définition, qu'est-ce donc qui pourrait la traduire et s'en faire le garant dans notre conscience, sinon l'exigence objective la plus radicale de notre pensée ? Exigence si radicale et si universelle, que non seulement tout arbitraire en est banni, mais que la méconnaître reviendrait à nier la pensée même. L'unité constitutive la plus profonde de nos concepts, ce n'est donc plus un concept qui nous l'exprime et nous l'impose, un concept juxtaposé, superposé ou enchevêtré à d'autres concepts, c'est une nécessité vitale

(1) L'unité du concept analogique d'être est celle d'un concept « confus » quant à ses déterminations objectives.

logiquement préalable à toute activité conceptuelle, c'est une nécessité transcendantale implicite dans tout concept.

Ainsi donc, à supposer que les concepts, envisagés superficiellement comme autant d'images abstraites, fragmentent à nos yeux le réel et nous en dissimulent la continuité véritable, il resterait cependant que ces mêmes concepts mieux compris, je veux dire approfondis jusqu'à la racine de leur intelligibilité et livrant ainsi la pleine mesure de leur « affirmabilité », restaurent, sous l'apparent morcelage, l'unité la plus nécessaire, la plus compréhensive et la plus inaltérable qui soit. Malgré la légende, toujours en cours, des « abstractions scolastiques », j'ose dire que, pour un thomiste, l'unité objective s'affirme de droit antérieure à la multiplicité, et que la difficulté est plutôt de savoir à quel degré du réel rattacher la pluralité, qui subsiste irréductible dans notre représentation conceptuelle de l'univers (1). Car de donner à la pluralité pleine valeur de réel, est logiquement impossible; et de nier la pluralité est parfaitement vain.

Devant cet inévitable problème de l'un et du multiple, le philosophe scolastique exagère-t-il autant qu'on le dit la valeur objective de la pluralité conceptuelle, fondée sur l'abstraction? Abuse-t-il des entités abstraites?

Il connaît deux espèces d'abstraction.

L'une, l' « abstraction formelle », n'est pas autre chose que le discernement des éléments différentiels d'une représentation, la vue distincte et le triage d'une diversité qualitative : procédé non seulement légitime, mais nécessaire et universellement employé. La question d'une distinction *réelle* (2) entre les éléments ainsi différenciés ne se pose que dans le cas d'une discontinuité suggérée, avec plus ou moins de probabilité, par l'expérience même (par exemple, la distance locale ou les variations discordantes de deux masses corporelles), ou dans le cas d'une opposition logiquement insurmontable entre les concepts qui traduisent les

(1) Multiplicité et unité nous sont données à la fois, mais la multiplicité précède l'unité dans notre conscience claire : ceci au point de vue chronologique, qui n'est pas celui de la priorité logique dont il est question dans le texte.

(2) Et une distinction réelle n'est pas nécessairement une distinction de sujets ou de substances.

différences (par exemple, l'opposition relative entre les concepts de cause et d'effet, de forme et de matière, etc.).

La seconde espèce d'abstraction, dite « abstraction totale », consiste à retenir devant l'esprit une détermination formelle, dissociée de toute individuation concrète. Rien non plus en ceci d'exorbitant. La science positive fait perpétuellement usage de ce procédé : partant des faits singuliers, elle ne retient, dans l'énoncé des lois, que des propriétés généralisées, disjointes de leur actualité concrète. Serait-ce là mentir à la réalité ? *Abstrahentium non est mendacium*, disaient les anciens : pour mentir, il faut affirmer ou nier; l'abstraction ne risque d'induire en erreur que dans la mesure où elle serait déclarée, dans son mode abstractif, expression du réel; or, chez les scolastiques, exception faite de quelques ultra-réalistes médiévaux, qui se croyaient platoniciens, la signification objective des formes abstraites n'est affirmée que sous la réserve de leur coefficient d'abstraction, c'est-à-dire moyennant leur réintégration dans l'ensemble des conditions concrètes d'individualité requises pour la subsistance réelle. Les « quiddités » abstraites représentent seulement la loi formelle — totale ou partielle, distincte ou confuse — d'existences possibles. Comment leur contester ce caractère, puisque c'est précisément comme formes ou règles structurales d'objets *existants* qu'elles furent d'abord perçues : *ab esse ad posse valet illatio*. Elles jouissent donc de la propriété logique des « possibles »; et c'est beaucoup aux yeux du métaphysicien, dût-ce même être peu encore aux yeux du physicien, qui veut surtout prévoir l'avenir empirique, c'est-à-dire étendre au delà des expériences effectuées, et délimiter par un minimum de caractères observables le champ de réalisation concrète des quiddités abstraitement représentées. Pour cela, j'en conviens, il n'est d'autre voie que l'induction scientifique, avec ses tâtonnements et ses approximations. Jamais un thomiste n'a prétendu résoudre en un tournemain, par simple abstraction, le problème des espèces naturelles et de la répartition des substances; il sait que pareil problème n'est pas susceptible d'une solution complète, et qu'à chaque époque, la philosophie naturelle dut combler les lacunes de l'induction par

des hypothèses plus ou moins hardies et plus ou moins caduques.

Mais, s'il faut concéder que les scolastiques ne confondent pas, en principe du moins, morcelage abstractif et distinction réelle, n'est-ce point un fait pourtant, que, malgré les tempéraments dont ils entourent l'usage de l'abstraction, leur conception du monde, dessinée à travers un réseau d'essences universelles et immobiles, demeure rigidement « statique » et par là même « irréelle »? Le concret dont ils doublent l'abstrait, l'*esse* qu'ils ajoutent à l'essence, n'est-ce pas du statique superposé à du statique?

Pour réduire ce reproche à de justes proportions, quelques constatations s'imposent, qui semblent avoir échappé à ceux qui l'articulent. La première abstraction « scolastique » de la forme (ou de la cause formelle) se fait sur la réalité sensible, qui, selon Aristote et ses successeurs, est essentiellement « mouvante »: ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή : la forme représente d'abord, pour nous, la spécification d'un devenir concret. Plus haut, à ses degrés supérieurs d'élaboration, la notion de forme reste inséparablement liée, sinon au changement comme tel, du moins à l'élément dynamique de tout devenir, à l'acte : la forme est spécification, loi constitutive, d'acte. Je ne sais si le véritable synonyme de « forme » dans le langage moderne ne serait pas le mot « loi » : loi immanente ou loi extrinsèque, selon les cas.

Précédemment déjà nous avions employé ce mot « loi » pour désigner la fonction formelle de la « quiddité », de l'essence abstraite. Effectivement, la quiddité n'est pas, dans l'intelligence, une sorte d'émanation passive de l'image phénoménale ou de la figure extérieure des choses, mais très exactement la reproduction vivante — distincte ou confuse — de leur loi constitutive intégrale. Chaque fois que, dans la formation du concept, la spontanéité intellectuelle soumet à ses exigences absolues le schème imaginatif d'une chose perçue par les sens (1), et rapporte ainsi ce schème à l'unité suprême de l'être, elle fait jouer (toujours imparfaitement sans doute) dans le champ de nos représentations,

(1) C'est-à-dire la loi de construction, ou de reconstruction, de cette chose dans l'imagination.

la même règle créatrice, le même art caché, qui, en dehors de nous, produit et soutient activement l'objet dans l'existence. Cette reconstruction idéale de l'unité métempirique d'un objet, à partir de son empreinte superficielle recueillie par les sens, suppose évidemment une étroite affinité — plus que cela : une constante communication — entre notre intelligence conceptuelle édifiant son verbe immanent, et la Pensée créatrice, source de tout être. Mais justement, la participation de la pensée créée à la Pensée créatrice, l' « illumination » naturelle de la première par la seconde, est au fond de toutes les théories scolastiques de la connaissance. Que l'on juge, ou non, cette conception discutable, il faut avouer du moins qu'elle interdit de dépouiller les quiddités abstraites de leur fonction dynamique tant subjective qu'objective : règles constructives de notre représentation concrète des choses, elles désignent hors de nous autant de canaux possibles de l'action créatrice. Dirons-nous qu'elles sont « statiques », « immobiles »? Comme le seraient des « entités » subsistantes, assurément non, puisqu'elles ne sont rien de pareil. Comme lois immanentes aux choses? La question garde-t-elle un sens? Si je comprends qu'une loi soit permanente ou non, j'avoue ne point voir comment on pourrait l'appeler « mobile » ou « immobile ».

Quoi qu'il en soit, les quiddités ou essences métaphysiques sont les lois d'un dynamisme. Lois d'un dynamisme créateur, sous la motion duquel toute essence créée est un perpétuel « devenir », un perpétuel jaillissement dans l'existence — on vient de rappeler ce caractère — mais aussi, et par le fait même, en chaque être créé, lois fondamentales du dynamisme de l'action : l'essence réelle est « nature », principe radical d'opération, finalité interne.

Ainsi donc, dans le système scolastique, de même que le « fragmentaire » suppose la totalité, et que le « divisé » s'appuie à l'unité, de même aussi l' « abstrait » exige le concret : un concret qui soit tension dynamique, jamais pur « état ». Si l'on veut dénoncer quelque part l'illusion statique, ce n'est pas d'abord chez saint Thomas qu'il y aurait lieu de le faire, mais plutôt chez un Descartes, qui n'a pas de vraie métaphysique du mouvement, ou chez un Spinoza, qui emprisonne le dynamisme dans une rigide

armature conceptuelle, ou même chez Leibniz, qui pourtant assouplit quelque peu le rationalisme cartésien au contact du finalisme scolastique. A chacun son dû : il y a beaucoup plus de conceptualisme statique chez les pères de la philosophie moderne que dans l'aristotélisme médiéval.

Si l'on me permet d'énoncer une opinion personnelle, je dirais même que le conceptualisme statique serait la ruine de la théodicée scolastique, fondée sur l'analogie transcendantale de l'être. Impossible, en effet, de justifier pleinement cette analogie, si l'on méconnaît l'arrière-fond dynamique sur lequel se dessine le contenu formel, infiniment divers, de la pensée humaine. Faire de la représentation conceptuelle l' « enveloppe » fermante de la réalité connaissable, soit qu'on isole pensée et action, soit qu'on subordonne complètement l'action au concept, c'est admettre le postulat rationaliste et la prémisse la plus décisive de l'immanence panthéistique. Au contraire, avouer le dynamisme radical de notre pensée et la congénitale infirmité du concept, je veux dire, reconnaître en chacun de nos concepts, comme condition de sa vérité partielle, une exigence de vérité qui dépasse infiniment toute expression conceptuelle possible, c'est jeter les fondements d'une théorie générale de l'analogie et d'une métaphysique de la transcendance.

Refuse-t-on d'interpréter en termes purement statiques la métaphysique de l'École, les objections les plus tranchantes de M. Le Roy s'émoussent; elles ne gardent plus qu'une signification incertaine; elles indiquent peut-être des points à éclaircir, non plus nécessairement des thèses à sacrifier. Par exemple, pour nous en tenir à un problème central, est-il tellement sûr que les scolastiques s'en laissent imposer par des « réifications » indues, par des transferts illusoires à l'ordre existentiel, qu'opérerait sur les concepts la raison discursive? Contre leur prétention de « démontrer » l'existence, M. Le Roy articule ce grief capital : « On ne *démontre* pas une réalité, on la *perçoit*. Elle n'est point objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue. Si donc on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à titre de

simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée : origine, centre ou sommet, en un mot principe d'unité formelle » (p.81) (1). Ces lignes, rapprochées de passages analogues, autorisent à distinguer, dans l'objection deux aspects ou mieux deux niveaux : 1. L'analyse conceptuelle, dit-on, ne peut nous imposer la notion de Dieu comme *unique* « hypothèse explicative » : « on se perd dans l'embarras de choisir entre mille théories diverses qui s'offrent à l'imagination, et l'on ne réussit pas à prouver que l'une d'elles seulement est valable, car pour décider entre elles, ne faudrait-il pas juger du Tout »? (*loc. cit.*). Cette difficulté s'évanouit complètement si l'usage métaphysique des notions d'acte et de puissance est légitime : elle ne doit donc pas retenir spécialement notre attention. — 2. La déduction analytique (analyse conceptuelle) ne rejoint qu'*hypothétiquement* l'existence : supposé donc que la notion de Dieu se révèle, à l'analyse, condition unique d'intelligibilité de nos concepts, nous ne tiendrions encore là qu'une « unité formelle » de ceux-ci, une pièce de structure mentale, non la réalité même de Dieu.

C'est avec cette seconde assertion que je voudrais confronter la « démonstration » de l'existence nécessaire qu'osent tenter les scolastiques. Que disent-ils exactement?

D'après eux, toute affirmation légitime d'existence se rattache, au moins indirectement, à une intuition, à une « expérience ». Il n'y a donc point de démonstration totalement à priori de l'existence. Mais dans notre saisie empirique de l'existence comme événement contingent, est toujours implicite l'affirmation de l'existence nécessaire, condition de possibilité de l'existence contingente. En d'autres termes, si notre pensée n'accède au domaine de l'existentiel qu'en posant tel ou tel « fait » particulier, elle reconnaît, dans cette démarche même, le jeu d'une fonction

(1) L'auteur poursuit immédiatement : « Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui est pour nous *nécessité de vie*, le Dieu qu'on aime et qu'on prie... ». M. Le Roy ouvre ici un problème ultérieur à celui que posent les scolastiques en essayant de démontrer l'existence de Dieu comme cause première transcendante : à tort ou à raison, ils sérient les questions; mais l'on ne peut équitablement leur reprocher de n'avoir point, dès leur première étape, parcouru le cycle entier de la théodicée.

transcendantale d'affirmation, qui est une exigence intellectuelle absolue et universelle de l'être à l'exclusion du néant. Nous distinguons ainsi deux sources conjuguées de notre savoir existentiel : l'une empirique et contingente, l'autre transcendantale et nécessaire. Mais, tout à priori qu'elle soit dans sa source, l'exigence de l'existence nécessaire ne débouche dans notre conscience qu'en empruntant le chenal d'un savoir existentiel contingent; c'est l'analyse réfléchie du contingent qui nous y décèle le nécessaire. « Quoad se », absolument parlant, l'existence nécessaire est logiquement préalable à l'existence contingente; elle lui est pourtant postérieure « quoad nos », c'est-à-dire dans l'enchaînement régulier des étapes de notre connaissance. Dès lors on peut dire, sans violenter le sens des mots, que l'existence nécessaire se « déduit » du « fait », comme condition de possibilité de ce dernier; ou bien, dans le langage scolastique, qu'elle est démontrée *a posteriori*, par un raisonnement *quia* (mais non par un raisonnement *propter quid*).

Cette démonstration de l'existence est-elle analytique?

Nul doute d'abord que les enchaînements purement analytiques de concepts ne valent qu'hypothétiquement pour l'existence. Ils se rapportent à l'existence dans la mesure où s'y rapporte, soit comme réalité possible, soit comme existence actuelle, la notion d'où logiquement ils procèdent. Cela posé, j'appellerais volontiers analytique la démonstration de l'existence nécessaire à partir de l'aperception objective de l'existence contingente. Cette aperception, en effet, se fait par jugement (1) : elle glisse une expérience concrète sous la fonction affirmative de l'entendement; si l'on démontrait, et on peut le faire, que cette fonction, exigence objective illimitée, n'enveloppe l'existence particulière et contingente qu'en la subordonnant à la revendication implicite, foncière et primitive, d'une existence nécessaire, il serait donc vrai que l'affirmation de l'être nécessaire se découvre analytiquement dans l'aperception intellectuelle de l'existence contingente : elle s'y découvre parce qu'elle s'y trouvait, dès l'origine, « exercée ».

(1) Dans la preuve scolastique de l'existence de Dieu, le premier chaînon logique est un *jugement existentiel* portant sur des réalités finies.

Or la supposition que je viens d'énoncer est sous-jacente à toutes les démonstrations scolastiques de l'Être transcendant : elles n'offrent un sens rigoureux que si notre esprit, dans chaque saisie partielle de la réalité, engage son objet formel tout entier (qui n'a d'autre limite que la négation pure) et bande à l'infini son désir naturel de perfection intelligible : ce qui revient — on peut le montrer — à affirmer implicitement, dans chaque aperception objective, l'existence nécessaire d'un Être parfait,

La démonstration scolastique de l'existence nécessaire, sans être à proprement parler une dissociation formelle de concepts, appartient donc réellement au type analytique. Mais comprenons bien ce qu'elle explore et ce qu'elle recueille. Ce qu'elle explore, en approfondissant l'existence contingente, ce n'est pas le fait brut, donné dans l'intuition sensible, c'est cette donnée brute devenue objet intelligible dans l'acte aperceptif de l'entendement, c'est-à-dire déjà soumise aux exigences universelles de la pensée objective (1). D'autre part, ce que notre analyse recueille, comme produit immédiat, ce n'est pas la réalité de Dieu dévoilée dans son évidence propre (l'à priori intellectuel ne nous procure aucune expérience directe de Dieu), mais seulement l'évidente nécessité logique d'*affirmer* cette réalité. Comme l'ont fait remarquer des maîtres de la scolastique, par exemple Suarez, qui ne s'écarte pas en cela de saint Thomas, la démonstration d'un objet métaphysique est toujours indirecte : elle consiste dans une mise en demeure d'affirmer cet objet, sauf à nous contredire; elle n'atteint la nécessité de l'être réel qu'à travers la nécessité d'un *esse praedicationis*.

En ce sens on pourrait dire, comme M. Le Roy, que l'existence analytiquement démontrée d'un être nécessaire a tout au plus la valeur d'une « hypothèse explicative ». Soit; mais il faudrait alors entendre le mot hypothèse au sens étymologique, et se garder d'en faire le synonyme de « conjecture »: l'hypothèse explicative, si l'on veut l'appeler de ce nom, est ici nécessaire et nécessaire-

(1) Rien d'étonnant que celles-ci, implicitement acceptées dans l'affirmation même de l'objet contingent, puissent, en vertu de leur absolue priorité logique, commander l'affirmation d'un objet nécessaire.

ment unique. Et peut-être n'est-il pas superflu de rappeler qu'elle relève d'autres conditions, répond à d'autres fins, que les hypothèses explicatives du physicien. A l'inverse de l'explication physique ou « scientifique », l'explication métaphysique peut, et même doit, à beaucoup d'égards, être en soi plus obscure, plus inaccessible (ce qui ne veut pas dire : moins certaine) que l'objet à expliquer (1). Exiger davantage, ce serait exiger de notre esprit, soit une intuition du « transcendant », soit du moins une représentation synthétique « commensurable » au transcendant : les thomistes n'admettent ni l'une ni l'autre, pas plus d'ailleurs que M. Le Roy.

Mais l'objection, une dernière fois, rebondit : supposons qu'une déduction légitime permette d'affirmer l'existence d'une cause première, que son universalité même et sa transcendance empêchent de concevoir multiple; quelle serait bien, pour nous, la valeur morale et religieuse de ce Dieu logique, quintessence de spéculation froide, étranger à notre volonté et à notre action? Le vrai Dieu doit être un Dieu vivant, non une abstraction hypostasiée « réifiée ». Et sa réalité doit éveiller en nous d'autres échos qu'un parcimonieux acquiescement de la raison discursive : « Ce n'est pas à un besoin d'explication abstraite que répond principalement l'idée de Dieu... A vrai dire, les arguments des philosophes ne sont pas générateurs de foi » (p. 79).

Devant cette rebuffade, tant de fois répétée depuis Pascal, le dialecticien scolastique éprouve toujours quelque étonnement de s'en voir le destinataire. Il sait en effet, de science personnelle, à quel point les traités classiques et jusqu'aux plus humbles manuels de l'École sont remplis de théorèmes enchaînés, qui tendent précisément à montrer, en Dieu Cause première et Être pur, le Dieu personnel, Sagesse et Amour, Bien et Bonté, auteur et garant de l'ordre moral, souverain Seigneur et Béatitude finale? Que veut-on de plus? Ces traits, patiemment soulignés par le métaphysicien, ne placent-ils pas l'idée de Dieu au centre de nos intérêts vitaux?

(1) « Est-ce d'une bonne méthode, demande M. Le Roy, que d'expliquer ainsi un mystère par un mystère plus obscur encore? » (p. 24).

Le Ciel me préserve d'estimer en dessous de leur valeur ces arguments traditionnels, excellents et profonds, dont M. Le Roy fait certainement trop peu de cas. Je n'irais pas cependant jusqu'à prétendre qu'il eût suffi à ce dernier d'en mieux pénétrer les replis pour sentir infailliblement tomber son principal scrupule. En effet, tous les raisonnements scolastiques qui rapprochent, dans une triangulation rationnelle commune, étendue par analogie jusqu'à Dieu même, le domaine spéculatif pur et le domaine moral, reposent en dernière analyse (qu'on veuille me permettre ce raccourci téméraire) sur la corrélation nécessaire que l'on suppose exister entre intelligence et volonté, ou, en termes objectifs, entre le « vrai » et le « bien ». Or, la justification critique de cette corrélation nécessaire semble impraticable, si l'on traite la série « intelligence » et la série « volonté » comme des termes séparés, dont il faudrait rechercher seulement la loi générale d'harmonie, d'adaptation mutuelle. N'est-ce point pourtant ce que paraissent faire les scolastiques ?

Voici de nouveau, entre M. Le Roy et nous, une source de malentendus. A ses yeux, la scolastique échafaude la métaphysique sur l'illusion du morcelage; plus encore qu'elle ne sépare les concepts, elle traite à part intellection et vouloir; elle méconnaît le dynamisme interne de la pensée comme telle. De l'ordre schématique et formel de la spéculation, à l'ordre dynamique et réalisateur des tendances, comment jetterait-elle donc le pont de la nécessité métaphysique ? Entre ces deux ordres, le lien demeure extrinsèque : constater l'existence de ce lien dans les limites étroites de l'expérience psychologique, n'autorise point à le hausser (sinon par « conjecture ») à cette universalité parfaite qu'il devrait avoir pour fonder une métaphysique des valeurs morales et religieuses.

Ainsi pourrait raisonner M. Le Roy, en s'appuyant sur une interprétation exclusivement « statique », cloisonnante, de la psychologie et de l'épistémologie thomistes. Interprétation inexacte (1), comme je l'ai fait observer plus haut. Il est assez

(1) Je ne nie pas que les formules de certains scolastiques ne puissent favoriser la méprise.

évident (nul, je pense, ne le conteste) que la métaphysique scolastique est compénétrée tout entière par l'idée de finalité, en étroite relation avec les idées d'acte et de puissance. On voit aisément aussi comment, dans cette métaphysique, le dynamisme universel procède de la Pensée créatrice et tend vers la perfection objective de la pensée créée. Chez les thomistes, ce théorème, qui fait coïncider, en droit, idéalisme et réalisme, se détache en lumière particulièrement crue : la fin dernière de l'univers est spéculative, disent-ils : « Primus auctor et motor universi est intellectus... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas» (*Contra Gent.*, I. 1). Telle est la «fin dernière objective » de toutes choses; et voici maintenant la « fin dernière subjective » des volontés créées : « Voluntas tendit in finalem actum intellectus » (*Summa theol.*, I. II., 4,4, ad 2), c'est-à-dire que la fin dernière du vouloir consiste dans la perfection idéale de l'intelligence, dans la « pensée » encore. Entre ces deux pôles extrêmes, entre une Cause et une Fin qui sont également Pensée, se développe, selon une multitude de phases diverses, l'immense devenir ascensionnel que nous appelons le monde : « devenir » guidé dans tous ses détours, « monde » travaillé à tous ses niveaux par une exigence radicale de « pensée ». Dans le thomisme, autant et mieux que dans le néoplatonisme, l'univers entier, issu de la pensée, y retourne.

A cette doctrine, que faudrait-il ajouter, du côté scolastique, pour satisfaire complètement aux principaux griefs méthodologiques de M. Le Roy? Rien autre chose, je pense, qu'une épistémologie en correspondance plus étroite avec la métaphysique thomiste de la finalité, en particulier avec les théorèmes qui formulent le rapport de la connaissance et de l'action (1).

Moyennant ce complément, sur lequel je ne puis insister ici (2),

(1) Il apparaîtrait alors que nos preuves théoriques des réalités transcendantes mettent en jeu un élément intentionnel, dynamique et logique à la fois, une exigence objective, que M. Le Roy appellerait une « exigence morale », mais que les scolastiques ne décorent pas habituellement de ce nom.

(2) Je ne fais point spécialement allusion à l'essai d'épistémologie que proposent mes Cahiers sur « Le point de départ de la Métaphysique ». Admettant parfaitement la nécessité du criterium traditionnel de l'évidence

mais qui ne serait, au fond, qu'une explicitation plus parfaite de principes traditionnels, pourrions-nous espérer aboutir, dans le problème de Dieu, à un accord doctrinal avec le critique français ? Pas nécessairement. En rectifiant son exégèse péjorative de nos thèses scolastiques, nous aurions sans doute revendiqué, à ses yeux mêmes, le droit, qu'il nous contestait, de vivre au XX^e siècle; nous ne l'aurions fait, du reste, qu'en nous montrant moins éloignés qu'il ne croit de sa propre direction de pensée; mais de là ne suit point encore que nous puissions nous rallier à sa théorie de la connaissance et adopter sans réserves sa méthode d'aller à Dieu.

III

Dans la doctrine de la connaissance proposée par M. Le Roy, considérons seulement deux points essentiels qui touchent à notre sujet : l'intuition de l' « immédiat » à travers le concept, et la connaissance analogique de l' « au-delà ». Pour éviter le plus possible de déformer la pensée du philosophe français, j'en emprunterai fréquemment l'expression à son volume intitulé : « La pensée intuitive », où ce thème est traité en forme technique (1).

« La Science, imitatrice du sens commun, immobilise et réifie ce qu'elle envisage : la Philosophie voudrait, au contraire, penser dynamiquement le dynamique et vitalement le vivant » (*op. cit.* p. 19) (2).

« L'intrument de la Métaphysique, c'est l'expérience..., mais l'expérience immédiate, purifiée de tout autre souci que celui de savoir; l'expérience intuitive, convertie jusqu'au fond en vive

objective, je me permets seulement de souhaiter qu'on l'approfondisse davantage, et de trouver un peu sommaire une épistémologie scolastique qui ne donnerait pas même le pressentiment des thèses métaphysiques capitales, touchant la nature de notre connaissance, telles par exemple, la doctrine de l'intellect-agent, celle du verbe mental, celle de la fin dernière spéculative, ou encore la déduction, que fait saint Thomas, de la volonté, à partir de l'intelligence.

(1) Édouard Le Roy. *La pensée intuitive. I.* Paris, Boivin, 1929. Je me permettrai de souligner quelques mots.

(2) Je cite ce préambule uniquement parce qu'il rappelle le ton général de plusieurs passages doctrinaux du « Problème de Dieu ». Quant au principe de méthode énoncé, un scolastique ne l'admettrait pas sans amendement.

action de pensée; l'expérience intégrale, dont la raison même n'est qu'une phase plus lente provisoirement consolidée » (*op. cit.* p. 27).

Cette « expérience immédiate et intuitive », qui se fragmente aussitôt en une mosaïque de concepts, ne peut d'ailleurs être retrouvée par nous, dans sa pureté originelle, qu'au prix d'un effort intense de réflexion, dépassant les concepts en s'appuyant sur eux. Ce qu'on a dit plus haut de l'expérience intuitive « ne signifie en aucune manière que la Philosophie ait à courir l'étrange aventure de rompre avec l'intelligence [conceptuelle], pourvu que celle-ci à son tour soit entendue *dynamiquement*. La Métaphysique demeure immanente à l'expérience, et l'intuition au discours, comme *un certain caractère interne du mouvement des images et des concepts*. Le schéma dynamique se définit lui-même en fonction des concepts et des images, par un acte de conscience portant sur ce caractère de leur mouvement » (*op. cit.* p. 85). Ainsi, l' « intuition est *pensée*. L'intuition ne s'oppose donc pas vraiment à l'intelligence... : elle ne s'oppose qu'au discours, comme la pensée qui se concentre à la pensée qui se détend... Elle est en somme la pensée redevenue concrète au point de surpasser tout morcellement, toute multiplicité, toute opposition de points de vue et d'attitudes, au point de surmonter même la dualité coutumière de l'objet et du sujet, cette source de toute relativité dans la connaissance. Et de là, en fin de compte, sa puissance de vérité absolue » (*op. cit.* pp. 183-184).

Comment une intuition de ce genre pourra-t-elle fonder une métaphysique? L'échec des métaphysiques du passé, oscillant entre l'empirisme et le rationalisme, peut nous l'apprendre : « Jusqu'ici *réalité concrète* et *nécessité intelligible* ont été maintenues disjointes [ou rapprochées seulement dans des « synthèses à priori » invérifiables]... Ce qu'il nous faut, c'est un principe *qui enveloppe à la fois et indivisiblement*, intérieures l'une à l'autre, nécessité intelligible et réalité concrète » (*op. cit.* p. 90). De ceci,

Ce qui importe en philosophie, dirait-il, ce n'est pas de penser *dynamiquement* le dynamique, mais de penser le dynamique comme dynamique, c'est-à-dire pour ce qu'il est.

tout philosophe qui tient au caractère analytique de la démonstration métaphysique tombera d'accord avec M. Le Roy : à l'origine de cette démonstration doivent se trouver unis, sous la garantie d'une même évidence primitive, le « fait » et la « nécessité ».

Mais « où prendre un pareil principe? Seule peut nous le fournir *l'action même de la pensée* ressaisie dans sa première démarche... Le *cogito* cartésien est donc type et modèle d'immédiat, étant bien spécifié qu'on ne l'interprète pas en abstraction... Prendre chaque affirmation, chaque perception sous ce biais, je veux dire en tant qu'elle est un acte vécu, simple moment du *cogito* : voilà le retour à l'immédiat, au donné primitif et pur; et voilà ce qui pour nous sera point de départ absolu, critère initial et souverain, germe et type de vérité indubitable, de réalité saisie en soi et à la source » (*op. cit.* pp. 90-91).

Le *cogito*, saisi de la sorte dans une intuition irrécusable, fait et nécessité à la fois, est un *cogito* particulier, individuel : il apparaît néanmoins chargé de propriétés qui débordent son individualité limitée et témoignent de son insertion entre un « en-deçà » et un « au-delà » de lui-même.

Un « au-delà » d'abord. En effet, alors que, selon une expression familière à M. Le Roy, « *la* Pensée [comme telle] est essentiellement ingénérable » (1), c'est-à-dire alors « qu'il est impossible de penser d'aucune manière, sans pétition de principe..., une genèse totale de *la* pensée » (2), « je puis penser la genèse de *ma* pensée, de la pensée en tant que mienne » (3). Opposant ainsi *ma* pensée à *la* Pensée (qui, étant ingénérable, est absolument première), je perçois que « moi-même, sujet pensant individuel, je suis intérieur à cette pensée mère, universelle réalisatrice, que je saisis au point

(1) Ed. Le Roy. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution.* Paris, Boivin, 1927. Avant-propos, p. X.

(2) *Ibid.* p. XI. Il serait difficile de contester à M. Le Roy ce principe premier de son idéalisme. A moins de poser le dualisme absolu de la matière et de l'esprit — dualisme qu'Aristote n'avait pu surmonter, mais que la philosophie catholique juge inacceptable — il faut reconnaître que tout le créé, y compris la matière elle-même, procède de l'Esprit. D'où ne suit pas, faut-il le dire, que les développements ultérieurs de l'idéalisme de M. Le Roy demeurent toujours en aussi parfaite harmonie avec la scolastique.

(3) *Ibid.*

de mon insertion en elle. Par rapport à moi, elle est source de réalisation, c'est elle qui me réalise : je dois donc la juger réelle, d'une réalité supérieure, qui en fait plus qu'une simple rubrique abstraite... D'ailleurs, elle n'a rien d'une *chose*, rien d'une immuable *nature* : c'est une *activité* ou plutôt une *action*; et il ne faut pas la confondre avec Dieu même, dont cependant elle procède immédiatement, mais — par rapport à nous — comme donnée... » (1).

Un autre aspect encore du *cogito* individuel ouvre la perspective d'un « au-delà ». Notre pensée, en tant que procédant de *la* Pensée, est essentiellement « exigence de réalisation ascendante, de progrès sans fin, exigence de vie spirituelle parfaite » (2), bref, au sens où l'entend M. Le Roy, « exigence morale ». « Or, affirmer ainsi le primat de l'exigence morale, c'est en cela même que consiste, au moins initialement, l'affirmation de Dieu » (3). Ce n'est donc pas d'abord à la surface de notre pensée comme représentation, mais au centre agissant de notre pensée comme exigence inconditionnelle, que s'affirme en nous l'au-delà divin : « Je ne dis pas que l'affirmation de Dieu se déduise comme conséquence nécessaire d'une affirmation morale antécédente... Je dis que ce sont là deux affirmations qui ne sont pas distinctes, qui n'en font qu'une » (4).

Outre l'affirmation d'un au-delà, le *cogito* contient celle d'un « en-deçà » de notre pensée individuelle. En effet, la Pensée comme telle est créatrice, origine de toutes déterminations; elle est spontanéité, « invention ». Mais justement, *ma* pensée, « conscience rétrécie », ne coïncide pas identiquement avec *la* pensée; cela veut

(1) *Ibid.* pp. IX-X. — Cette pensée créée, réalisatrice universelle, dont on aperçoit la parenté avec l'Élan vital bergsonien, serait, si l'on me permet ces termes néoplatoniciens, une sorte de « Logos extérieur », procédant immédiatement de Dieu et distinct donc du « Logos intérieur » c'est-à-dire du Verbe divin, seconde personne de la Sainte Trinité. La plupart des philosophes catholiques n'ont pas jugé nécessaire de poser, à titre de réalité distincte à la fois de Dieu et des créatures particulières, une virtualité universelle de pensée, Activité immanente au monde et en dirigeant l'évolution ascendante.

(2) *Le problème de Dieu*, p. 201.

(3) *Op. cit.* p. 202.

(4) *Ibid.* Ceci constitue l'articulation dialectique essentielle de toute la preuve développée dans la partie constructive du « Problème de Dieu ».

dire que la spontanéité productrice qu'est ma pensée, se trouve, dans son exercice, soumise à des contraintes; qu'elle présente une part de passivité; que l' « invention », pour elle, est tout ensemble *expérience*. Ainsi s'explique «... l'existence d'un *en-deçà* matériel; ...d'où la démarche d'expérience rendue nécessaire pour conquérir le sensible » (1).

La nature de cet « en-deçà matériel » n'intéressant pas directement le problème de Dieu, il serait inutile de nous attarder ici. Revenons plutôt vers la limite supérieure de notre conscience, et voyons ce que représentent, aux yeux de M. Le Roy, les concepts analogiques où s'exprime l' « au-delà » transcendant, implicitement affirmé dans tout *cogito*; nous percevrons du même coup — les deux cas étant parallèles — de quelle façon, d'après M. Le Roy, nos concepts d'expérience peuvent désigner cet « immédiat intuitif », préconceptuel, qui serait pour nous la donnée métaphysique prochaine.

« L'*immédiat* ressemble, en somme, à l'*au-delà* : c'est un au-delà. Or on sait le problème que pose la notion d'au-delà. Nulle part n'est plus évidente la misère des mots humains... Impossible de traduire l'au-delà en notions définies sans en faire aussitôt et par cela seul un en-deçà; et non moins impossible cependant de penser en fait sans discours. Comment s'y prendre alors? Nous retrouvons ici les trois démarches de l'intuition : *négative*, *pragmatique* et *directrice*. On dit, et on peut dire sans abus de langage, ce que l'au-delà n'est pas, quand on le compare aux données de notre expérience commune; puis l'attitude que nous devons prendre et la conduite que nous devons tenir, la manière dont nous devons nous comporter pour nous mettre et maintenir en correspondance avec sa nature intime; enfin, à travers quels concepts ou images il faut regarder, mais à l'infini, afin de penser dans la direction qui nous y mènerait si nous étions capables de la suivre jusqu'au bout. Voilà tout ce que l'on peut

(1) *L'exigence idéaliste*, p. XIII. On sait que, pour M. Le Roy, la matière sensible, premier champ de conquête de la pensée humaine, se définit par analogie avec l'*habitude*, cette mécanisation de la spontanéité psychique. Cette matière-habitude est intersubjective, et donc, par rapport à chaque esprit individuel, extérieure.

faire quand on veut discourir de l'au-delà, le penser explicitement. Mais il reste possible d'obtenir davantage [dans l'ordre mystique] » (1).

La conception générale de notre savoir, esquissée ci-dessus, soutient, telle une chaîne continue, parfois cachée, parfois apparente, toute la contexture du « Problème de Dieu». Je crois donc légitime, équitable même, d'interpréter par elle les passages qui, pris isolément, mettraient à une trop rude épreuve notre sens de la tradition ancienne. Dans cet esprit, plus conciliateur que polémique, voici quelques simples observations que peut faire un lecteur scolastique de M. Le Roy.

D'abord, la fonction des concepts décrite par ce dernier n'est pas exclusivement pragmatique, puisqu'il leur attribue aussi, tant par rapport à l'immédiat intuitif que par rapport à l'au-delà transcendant, une valeur significative absolue de *négation* (ils écartent absolument de l'objet une infinité de prédicats), et en outre une valeur de « direction», qui est, en somme, telle qu'on nous la décrit, une valeur de désignation formelle et positive par *suréminence* (grâce à eux nous savons à travers quelles déterminations formelles il faudrait regarder pour rejoindre, par le même mouvement de pensée, mais à l'infini, la forme en soi de l'objet). Si M. Le Roy définit de la sorte notre représentation conceptuelle de l'au-delà transcendant (laissons l' « immédiat intuitif », qui nous intéresse moins ici), je ne perçois plus très bien, je l'avoue, ce qu'il peut reprocher si vivement à la théorie scolastique de l'analogie, dont il se rapproche beaucoup; ni davantage, cela va de soi, en quoi la sienne propre, dans la formule explicite qu'il en donne aujourd'hui, serait positivement incorrecte ou essentiellement insuffisante; disons plutôt qu'elle s'en tient un peu jalousement à un minimum, et se compromet parfois dans des contextes qui prêtent à malentendu.

Une seconde remarque serait qu'on ne doit pas prendre trop à la lettre l'objection de M. Le Roy que j'ai rapportée plus haut : « On ne démontre pas une réalité concrète (2), on la

(1) *La pensée intuitive*, p. 202.

(2) Dans le contexte, l'expression « réalité concrète » a le sens de « réalité existante », soit empirique, soit transcendante.

perçoit ». M. Le Roy admet manifestement, non seulement des réalités perçues, mais des réalités conclues (1), puisqu'il nous reconnaît une connaissance de l'au-delà, qui n'est pas elle-même une intuition directe, mais une exigence de l'esprit. Ce qu'il demande, c'est, je crois, que cette exigence ou cette affirmation soit (au moins implicitement) contenue dans la prémisse intuitive à partir de laquelle on raisonne; ce qu'il repousse, c'est la légitimité d'un raisonnement qui, au lieu d'analyser l'intuition de départ, superposerait à celle-ci quelque chose de totalement nouveau, et passerait donc à la conclusion par un procédé dialectique purement extensif, par une « synthèse à priori » peut-être subjectivement nécessaire, mais objectivement inévidente. Si telle est bien sa pensée, son accord, sur ce point de méthode, non seulement avec Kant, mais avec la plupart des scolastiques, n'est pas douteux : une synthèse à priori ne saurait avoir, par elle-même, d'évidence objective.

En troisième lieu, on peut observer que M. Le Roy, en posant un « au-delà », source et exigence dernière de notre pensée individuelle, et en posant même un « en-deçà », limite inférieure de celle-ci, emploie, comme ferait un simple scolastique, les principes rationnels d'acte, de puissance, de cause et de fin. Cette rencontre avec les philosophes mêmes qu'il critique semble avoir échappé à son attention, soit qu'il leur prête une conception étroitement « physique » (non « métaphysique ») de ces principes, soit au contraire qu'il saisisse mal la portée de la doctrine thomiste, si justement « concrète », de l'origine « abstractive » des premiers principes dans notre conscience (2).

Une quatrième remarque deviendrait nécessaire si l'on voulait

(1) « [Voici] même aux yeux de l'idéaliste le plus intransigeant, une authentique notion de réalité. *Réel*, pour lui, veut dire *affirmable...*, *affirmandum* : non seulement ce qui est susceptible, mais ce qui exige d'être affirmé » (*L'exigence idéaliste*, p. VIII).

(2) D'après saint Thomas, les premiers principes rationnels, quoique à priori et même en un certain sens « innés », ne nous deviennent explicitement connus que par abstraction sur le concret sensible. Cela suppose que leur mise en jeu primitive, dans notre pensée, se confonde avec l'assimilation objective de ce concret : c'est donc implicitement, dans leur appartenance à des contenus particuliers, qu'ils nous sont donnés d'abord.

surtout (ce n'est pas notre but dans ces pages) opposer la cosmologie « idéaliste » de M. Le Roy à la cosmologie « réaliste » des scolastiques. En fait, beaucoup d'expressions qui nous étonnent, dans le « Problème de Dieu » et dans d'autres ouvrages du même auteur, sont inspirées par sa théorie cosmologique de *la* Pensée — cet élan réalisateur universel, qui, sorti de Dieu, dont il extériorise pour ainsi dire le Logos incréé, se détend et s'éteint par degrés jusqu'à l'automatisme obscur de l'habitude-matière; puis, à chaque niveau, se concentre, en échelonnant en soi des moments idéaux de plus en plus parfaits; pour tendre enfin, à travers cette hiérarchie multiple d'efforts ascensionnels, à se ressaisir lui-même comme plénitude consciente de pensée. Dans ce système, la pluralité ordonnée des choses finies subsiste, mais elle n'est plus, que l'enchaînement des phases d'un mouvement unique et continu : la réalité foncière, métaphysique, du monde, l' « affirmable » cosmique, si l'on peut dire, se ramène en dernière analyse à ce mouvement même, à ce dynamisme toujours en action, qui s'interpose entre le Créateur, sa source transcendante, et la multitude des natures créées, ses produits immanents. Il est incontestable que cette théorie bergsonienne, écho moderne des spéculations alexandrines, explique l'ordre et la finalité du monde; et elle n'est pas nécessairement hétérodoxe, car elle peut être conçue (comme s'y efforce très loyalement M. Le Roy) en termes qui respectent la liberté de la création, le libre-arbitre humain, la gratuité du surnaturel, et autres points de dogme.

Mais s'étonnera-t-on, que, devant la sommation directe ou indirecte d'accueillir l'idée-mère de cette doctrine, nous, scolastiques, ne mettions pas les pouces? Sans intercaler aucune réalité entre Dieu créateur et les natures individuelles, nous expliquons, nous aussi, l'ordre et la finalité cosmiques; et nous pourrions même faire place, s'il y avait lieu, dans le cadre de notre métaphysique, à un évolutionnisme très largement conçu.

Mais à quoi bon insister? Cette diversité des points de vue cosmologiques n'affecte pas essentiellement le problème de l'existence et de la nature de Dieu, dût-elle même, en théodicée, commander certaines préférences accessoires. Nous nous garderons

donc de prétendre que l'idéalisme de M. Le Roy l'empêche fatalement de construire une bonne « preuve de Dieu »; tout idéalisme n'est pas coincé entre l'agnosticisme et le panthéisme.

Il reste pourtant, semble-t-il, un point névralgique, que nous avons à peine touché. M. Le Roy ne refuse-t-il pas, en vertu même de son idéalisme, toute valeur de réalité aux notions d'acte et de puissance, qui sont bien l'axe principal autour duquel gravite la métaphysique de l'École? « On pose, dit-il, le primat de l'acte sur la puissance : n'est-ce pas ériger en métaphysique les réifications artificielles du discours? Les mots *puissance* et *acte* peuvent être interprétés comme désignant moins deux *choses*, deux *états* (1) que deux *sens de marche*, deux *directions* du devenir » (p. 29).

Si nous devions convaincre M. Le Roy de la réalité d'une opposition d'acte et de puissance au sein d'objets extérieurs à notre pensée, nous devrions commencer par nous entendre avec lui sur la notion de « choses externes ». Ce serait un long débat, où interviendraient nos théories cosmologiques respectives. Mais ce détour n'est pas nécessaire. Pour justifier l'emploi des notions d'acte et de puissance dans la preuve de Dieu, il suffit de montrer leur signification *réelle* en nous, dans ce « mouvement » de pensée qui nous traverse et qui tombe immédiatement sous notre conscience réfléchie. Au lieu d'entreprendre ici une dissertation théorique, je puis heureusement en appeler à M. Le Roy lui-même. Que découvre-t-il dans l' « immédiat intuitif », dans le *cogito*? Une perfection limitée, exigence (« morale ») illimitée de perfection ultérieure : quelque chose donc qui se pose à la fois comme *perfection actuelle* et comme *puissance réelle* de perfection, mieux encore, comme *revendication illimitée* de perfection, c'est-à-dire comme affirmation (implicite) de la possibilité et par conséquent de l'existence nécessaire d'un absolu de perfection. Voilà tout ensemble acte, puissance et primat absolu de l'acte : ces notions et relations ont donc un sens réel; nous n'en demandons pas davantage pour nous élever par elles jusqu'à Dieu.

(1) Faut-il dire que pour les thomistes acte et puissance ne sont pas proprement deux « choses », c'est-à-dire deux « essences », ni deux « états »?

Il est temps de conclure cet article. Prononcerons-nous l'incompatibilité totale entre deux conceptions de la preuve de Dieu : celle des scolastiques et celle de M. Le Roy? Ce serait à coup sûr excessif, et M. Le Roy de son côté, quelle que puisse être son incompréhension de la scolastique, ne prétend pas faire une coupure aussi profonde. Somme toute, à part son exclusivisme dans le choix de la « pensée-action », ou de l'activité intentionnelle du moi, comme point de départ de toute preuve de Dieu; à part aussi (j'ose insister sur ce point) sa répugnance à ratifier, dans leur forme explicite, des principes rationnels dont pourtant il fait usage aussi décidément que nous-mêmes; à part enfin une terminologie assez différente, que des homonymies fâcheuses rendent parfois équivoque; tout cela mis à part, on peut se demander si la démonstration préconisée et développée dans le « Problème de Dieu » n'est pas, au fond, très voisine de celle qu'un scolastique construirait sur la même donnée initiale. Nous nous réjouirions alors de voir régner, entre l'éminent philosophe parisien et les héritiers de l'École, cet accord foncier sur un point de première importance, — cette « unitas in necessariis », — qui permet de constater avec plus de sérénité certaines divergences secondaires. Et il va de soi que tout effort sérieux pour aplanir à nos contemporains les voies d'accès vers Dieu, mérite une attention sympathique.

Je regrette de n'avoir eu entre les mains qu'en terminant cet article le compte rendu de la séance tenue, en janvier 1930, par la Société française de philosophie (1) : M. Le Roy y expose et défend la nécessité philosophique de la croyance en Dieu avec une conviction et un talent qui lui font le plus grand honneur, et aussi avec une netteté concise qui fixe indubitablement le sens de plusieurs déclarations rassurantes déjà contenues dans le « Problème de Dieu ». Si j'avais eu plus tôt connaissance de ce compte rendu, j'aurais hésité, les craignant superflues, à écrire les pages qu'on vient de lire. Je ne crois pas cependant devoir rien retirer des réserves qui s'y trouvent consignées; mais je me plais

(1) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 30e année, nº 1, mars 1930.

à constater que mon effort, parfois laborieux, pour déceler le sens traditionnel latent sous quelques propositions un peu déconcertantes de M. Le Roy, a souvent — qu'on me permette cette expression familière — enfoncé une porte ouverte.

Est-ce à dire pourtant que la discussion, engagée à la Société française de philosophie entre MM. Le Roy, Parodi et Brunschvicg, mette toutes choses parfaitement au point, et, en particulier, que la tragique opposition qui s'y est accusée à nouveau entre l'affirmation philosophique de Dieu et celle d'un « divin » sans Dieu, soit complètement et irrécusablement surmontée par la dialectique idéaliste de M. Le Roy?

Celui-ci, je le reconnais, a posé le principe d'une vraie solution, lorsqu'il en arriva logiquement à conclure que « Dieu est, selon toute la force des termes, [dans l'ordre moral et ontologique] *absolu* et *premier* », ce qui implique « l'indépendance de Dieu relativement au monde » (1). Néanmoins M. Parodi, prenant à la lettre certaines déclarations d'idéalisme dynamiste de M. Le Roy, avait-il entièrement tort d'objecter : « Lorsqu'on arguë de l'inquiétude humaine pour affirmer la nécessité d'un autre terme et d'un autre état, pour passer de l'homme à Dieu, il y a là, sans qu'on l'avoue, retour à la conception ancienne [réaliste?], ou au moins mélange de deux conceptions différentes. En somme, la réalité est-elle dans la durée,... dans l'invention perpétuelle qui fait que chaque étape de la vie du monde est en quelque sorte nouvelle, et s'appuie sans doute sur ce qui est réalisé, mais pour y ajouter quelque chose qui n'y était ni logiquement ni matériellement contenu déjà? Alors cet élan vital doit se suffire à lui-même; il n'y a pas besoin d'aller au delà et d'admettre ce terme antithétique qui serait non plus le divin, mais Dieu. Car Dieu est essentiellement quelque chose qui est réalisé déjà, qui est éternellement la plénitude accomplie » (2).

Evidemment, l' « idéal » que tend à réaliser l'activité spirituelle, ou la « pensée-action », c'est la perfection ultérieure de l'action même, et non pas Dieu. Cette perfection éventuelle de l'action

(1) *Bulletin...*, p. 19.
(2) *Ibid.*, pp. 21-22.

— la « fin dernière subjective de l'agent », diraient les scolastiques — doit être « possible » si l'action elle-même doit être rationnelle : et ici peut-être s'ouvre, dans l'immanence de l'action, l'horizon du *divin* (1). Mais *Dieu*, au sens vrai du mot? Pour l'atteindre, il ne faut rien moins qu'un retournement de perspective, une conversion de l'exigence dynamique vers le présupposé spéculatif, du devoir-être vers l'être nécessaire; car c'est seulement comme condition objective de possibilité de la perfection subjective de l'action, c'est seulement comme « fin dernière objective » — non, par conséquent, comme exigence prospective, mais comme condition « régressive », « logique », de cette exigence même — que l'existence de Dieu s'impose à notre assentiment.

Raisonner ainsi — et comment s'en dispenser si l'on veut prouver Dieu? — n'est-ce point réintroduire, dans l'idéalisme même, la « chose » du réalisme, je veux dire l' « objet » s'opposant à la pensée, non certes à la Pensée pure, ingénérable, première, mais à cette pensée finie et besogneuse qu'on disait être, pour nous, l' « intuitif immédiat »? Ou encore, n'est-ce point là traiter notre pensée, non plus seulement comme puissance de production immanente, d' « invention » active, mais comme exigence d'enrichissement extrinsèque, comme « puissance passive »? De toute façon, *la* Pensée garde sa primauté et *notre* pensée reste dynamique : mais il y a un dynamisme créateur et un dynamisme assimilateur : ce dernier, le nôtre, implique réalisme, car il pose la transcendance de son objet.

J'entends bien que M. Le Roy dit, en d'autres termes, cela même; ce qui montre que son idéalisme n'est pas aussi exclusif que plusieurs n'avaient cru : si je ne me trompe, il avoue lui-même quelque part ce tempérament. Mais c'est justement parce que sa conception, largement idéaliste, reprend en sous-entendu l'essentiel de la «conception ancienne», que sa preuve « morale » de Dieu peut aboutir. A l'échelle bergsonienne, qui ne dépasse pas le

(1) On devine comment le problème de la possibilité du surnaturel se branche à cet endroit.

faîte de l'univers, il ajoute discrètement une rallonge. Bref, on a l'impression que l'auteur du « Problème de Dieu », guidé par les nécessités de son sujet, plus impérieuses ici qu'en pure cosmologie, obéit réellement à deux directions de pensée, qu'il n'a point réussi encore à concilier aussi explicitement que l'exigerait une philosophie rigoureuse.

De là, sans doute, les réactions si différentes que provoque la lecture de son œuvre. Trop idéaliste pour les réalistes unilatéraux, il paraît aux idéalistes intransigeants déserter leur bannière; à beaucoup d'esprits, touchés par le criticisme kantien ou par le bergsonisme, il apporte, avec le complément d'absolu obscurément souhaité, la paix intellectuelle; au contraire, chez quelques jeunes gens inexpérimentés, sommairement initiés à la scolastique, mais souvent cartésiens ou wolfiens inconscients, il risque de semer l'inquiétude ou même une désaffection totale de la métaphysique traditionnelle; à tous du moins, croyants et incroyants, il impose une sorte d'examen de conscience philosophique, qu'il faudrait beaucoup d'arrogance pour déclarer inutile.

Louvain-Eegenhoven. Joseph MARÉCHAL, S. I.

Le Rôle de la femme dans la conversion des peuples païens

Il est incontestable que les premiers chrétiens, les chrétiens de l'époque des persécutions, se délectaient dans la lecture de romans pieux et édifiants... De ces récits beaucoup ont été détruits à cause de leur tendance gnostique. Mais il nous en reste un bon nombre. Le héros principal y est tantôt le Christ, tantôt un apôtre. C'est là que nous voyons la Sainte Famille précédée dans sa marche à travers l'Egypte par des lions et des léopards, fort dévots, qui lui frayent les voies; là que nous lisons les apostrophes enflammées de saint André à la croix; là que nous voyons Pierre s'enfuyant de sa prison de Rome et rencontrant le Maître auquel il pose la question fameuse : « Domine, quo vadis? »; là que nous entendons le présomptueux Simon le magicien s'abattre lourdement sur le sol, après s'être envolé vers le ciel comme Jésus...

Un de ces récits légendaires nous est conservé dans les Actes de Paul. Thècle est une délicieuse jeune fille, fiancée d'un certain Thamyris. Or, voici qu'est arrivé à Iconium un homme « petit de taille, à la tête chauve, aux jambes arquées, vigoureux, aux sourcils joints, au nez légèrement bombé » et pourtant « plein de grâce » (1). C'est Paul, l'apôtre des gentils. D'une fenêtre de sa maison, Thècle l'entend prêcher. Paul parle, parle sans fin, de la foi dans le Christ, de la prière, de la chasteté surtout. Thècle ne bouge plus de sa fenêtre. Elle n'a plus d'oreilles que pour ces discours-là. Thamyris s'efface de sa pensée et de son cœur. Quand Paul est jeté en prison, à cause de ces doctrines nouvelles, elle se fait ouvrir la porte du cachot en donnant au geôlier un miroir d'argent et, assise aux pieds de l'apôtre, elle l'écoute parler des grandeurs de Dieu. A Antioche, où elle l'a suivi, le juge la condamne à être livrée aux bêtes. Dans l'amphithéâtre elle se

(1) *Les Actes de Paul*, c. III, trad. L. Vouaux, Paris, 1913 (*Les Apocryphes du Nouveau Testament*, sous la direction de J. Bousquet et de E. Amann.

jette, pour s'y baptiser elle-même dans une grande fosse d'eau où nagent des phoques. Les femmes réclament sa grâce. Elle revoit bientôt Paul qui lui donne l'ordre suivant : « Va et enseigne la parole de Dieu ». Elle obéit. Le récit se termine par ces mots : « Ayant éclairé beaucoup de gens par la parole de Dieu (à Séleucie), elle s'endormit d'un beau sommeil » (1).

Laissons ce roman, le plus frais et le moins prolixe de tous. N'en retenons que le thème général. Une femme qui s'associe à la prédication d'un apôtre. De très savants auteurs admettent l'existence de Thècle et sa participation à l'apostolat de saint Paul. Mais quand bien même toute cette charmante histoire ne serait que pure fiction, il faudrait dire qu'ici encore la légende est l'illustration des faits historiques; qu'elle met en saillie le trait distinctif d'une époque; qu'elle complète et nuance notre connaissance du passé. En effet, en ces temps lointains où le christianisme pénètre dans la société païenne, ou les fidèles poursuivis par les lois, par les lettrés, par la populace, n'osent encore paraître à la pleine lumière du jour, nous rencontrons en bon nombre ces Thècle, les femmes apôtres.

Notre intention, dans cet article, n'est pas de nous limiter aux premiers siècles du christianisme, mais de nous attacher aux *trois formes principales de l'action apostolique féminine, du premier au vingtième siècle.* Cependant, il ne sera question dans ces pages que de *l'apostolat direct.* Il nous en coûte de ne pas étendre notre sujet à l'apostolat de la prière, aux multiples œuvres d'assistance missionnaire fondées par des femmes; deux des trois œuvres apostoliques pontificales ne sont-elles pas dues à de courageuses chrétiennes, la *Propagation de la Foi* à Pauline Jaricot, et l'*œuvre de Saint Pierre Claver* à Madame Bigard? Mais nous devons nous limiter.

Collaboratrices dans le Christ Jésus.

Les femmes chrétiennes eurent, dès les origines de notre religion, l'ambition d'imiter la Samaritaine et, après avoir fait la découverte du Christ, de lui amener d'autres âmes, en leur

(1) *Les Actes de Paul,* c. XLI et XLIII, *op. cit.*, pp. 225 et 229.

disant : « Venez et voyez cet homme » (1). Pour ne pas s'étonner de la place importante que la femme prend dans l'apostolat, dès les origines chrétiennes, il faut se souvenir des paroles de saint Paul : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec. Il n'y a plus d'esclave et d'homme libre. Il n'y a plus d'homme et de femme. Vous êtes tous un dans le Christ Jésus» (2). L'Évangile a fait de la femme l'égale de l'homme, en ce sens du moins, qu'elle est, comme lui, une personne, qu'elle a sa fin dernière propre, qu'elle ne peut pas être ravalée à la fonction d'un simple instrument, pour satisfaire la volupté d'un autre être créé. Il est inutile de prouver que cette conception chrétienne était une conception nouvelle (3).

Il y a lieu de croire que, pour certaines femmes chrétiennes de l'antiquité, de telles proclamations furent trop capiteuses et que cette première émancipation n'alla pas sans quelques excès.

A aucun autre âge on ne discerne dans l'Église de telles poussées de féminisme. A côté de vierges, d'épouses, de veuves, remarquables par leur zèle et par l'héroïsme dans le martyre, les Domitille, les Perpétue, les Potamiène, les Valentine, les Agathe, les Cécile, les Crispine, un bon nombre d'autres font peu édifiante figure : elles se croient chargées d'une mission spirituelle spéciale, elles s'élèvent contre l'autorité légitime ou tout au moins elles se mettent à la remorque des hérétiques. Le Saint Esprit, dans l'Apocalypse (4), reproche en particulier à l'évêque de Thyatire de permettre à une femme, nommée Jézabel, qui se dit prophétesse, d'enseigner, de séduire les fidèles et de faire pis encore. Vers la fin du IIe siècle de notre ère, un exalté, nommé Montan, se signale par des extases, des transports, au milieu desquels il annonce le retour prochain du Christ et l'apparition de la Jérusalem céleste. Deux femmes, Priscille et Maximille, l'accompagnent, sont le sujet des mêmes phénomènes

(1) *Jean*, IV, 29.
(2) *Galat.* III, 28.
(3) Voir p. ex. G. FANGAUER, O. S. F. S., *Stilles Frauenheldentum oder Frauenapostolat in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums*, pp. 3-35 (situation de la femme dans l'antiquité hors du christianisme). Münster. i. W. 1922.
(4) II, 18-20.

que lui, se livrent aux mêmes prédictions. Maximille disparut la dernière de la scène. L'Esprit Saint, croyait-elle, gémissait parfois par sa bouche et lui faisait proférer des plaintes et des affirmations de ce genre : « On me poursuit comme un loup, Je ne suis pas loup, je suis Parole, Esprit et Puissance » (1).

Saint Paul déjà s'était vu obligé de rappeler aux femmes qu'elles devaient se taire à l'Église (2); il dut aussi leur remettre en mémoire la disposition providentielle qui soumet le sexe féminin au masculin, dans le mariage (3). Tertullien compose son *De Baptismo* parce qu'une femme hérétique vient d'arriver à Carthage où elle s'arroge le droit de prêcher et de baptiser. Un demi-siècle plus tard, saint Cyprien excommunie une certaine Paula, intrigante de première espèce, qui, par son argent, était parvenue à soulever des évêques d'Afrique, et à dresser ainsi autel contre autel (4).

A Jézabel, à Priscille, à Maximille, à Paula, il faudrait en ajouter plusieurs autres, les « saintes femmes » que le gnostique Marcion avait autour de lui, la Philomène, dont un autre gnostique, Apelle, appréciait particulièrement les révélations, etc, etc. Saint Jérôme, dans sa lettre 133, à Ctésiphon, fait une longue énumération de ces doctoresses de l'erreur. Il la commence par la fameuse Hélène, associée, d'après la légende, au père de toutes les hérésies, à Simon le Magicien (5).

Mais laissons toutes ces personnes qui ont voulu se rendre intéressantes en dehors des voies chrétiennes.

L'égalité entre l'homme et la femme, établie par le christianisme, ne met pas plus les deux sexes sur le même pied dans l'apostolat que dans le mariage. Le Christ, en effet, n'a fait aucune place à la femme dans la hiérarchie; c'est à des hommes seuls qu'il adressa son ordre d'aller enseigner toutes les nations; il ne confia

(1) L. Duchesne. *Histoire ancienne de l'Église.* t. I, pp. 270-276.
(2) 1 *Cor.* XIV, 34. Voir aussi 1 *Tim.*, II, 17.
(3) *Coloss.*, III, 18 et *Ephes.*, V, 22.
(4) Sur ces femmes et d'autres du même genre, voir A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. II, pp. 600-604. Leipzig, 1924. (Excellent aperçu sur le rôle des femmes dans l'Église primitive).
(5) Migne, *P. L.* t. 22, col. 1152 et 1153; *Corpus Script. eccl. latin.*, t. LVI, p. 248 (édit. I. Hilberg). Cfr. Fangauer, *op. cit.*, p. 70.

qu'à des apôtres du sexe masculin le pouvoir d'absoudre et de consacrer. L'Église a donc toujours maintenu la femme dans une activité d'ordre secondaire et subordonné, par rapport aux ministres sacrés. Mais elle a toujours salué en elle un auxiliaire des plus précieux.

Saint Jean Chrysostome, après avoir rappelé le rôle prédominant qu'exerce l'homme dans les affaires extérieures, vie politique, vie judiciaire, etc., ajoute : « Mais dans les combats de Dieu, dans les travaux assumés pour l'Église, il n'en est pas de même. Car il peut se faire que la femme, dans ces nobles combats et labeurs, dépasse l'homme en courage » (1).

Puissante par la séduction qu'elle exerce; tenace et sachant revenir toujours à la charge pour aboutir à ses fins; dévouée, généreuse et ne comptant pas avec sa peine; douée de cet instinct maternel qui, généralisé et surnaturalisé, devient si aisément le zèle, la femme chrétienne se trouve merveilleusement préparée à transmettre à d'autres, à commencer par son mari et par ses ses enfants, une religion où le sentiment garde beaucoup de place, où l'amour est le premier commandement. Ainsi l'intimité que le mariage chrétien crée entre les époux, le rôle que la civilisation chrétienne attribue à la mère dans l'éducation de ses enfants tourneront à l'avantage de l'Église; il assureront le fonctionnement d'un des moyens les plus puissants, les plus universels, les plus réguliers de propagande religieuse.

Or, à ses origines, le christianisme gagne sans cesse du terrain beaucoup plus en se communiquant par des paroles discrètes de soldats, de marchands, de femmes, qu'en frappant les oreilles sur des places publiques ou dans des temples, par des sermons d'évêques et de prêtres. Il s'insinue, il se glisse dans les âmes. Un païen du second siècle, Celse, décrit, en un passage émouvant, où se trahit son mépris pour le christianisme et sa rage de le voir tant progresser, la propagande des fidèles et surtout des femmes.

(1) *Epistola* 170. MIGNE, *P. G.*, t. 52, col. 709 et 710. Dans un excellent ouvrage de la Sœur S. KASBAUER, S. S. P. S., *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk*, Münster i. W., 1928, on trouvera une partie consacrée aux qualités de la femme pour l'œuvre missionnaire.

Elle est encore essentiellement de son temps, ce qu'elle était un siècle plus tôt.

« Dans les maisons privées, nous pouvons voir des ouvriers de la laine, des cordonniers, des foulons, gens pleins d'ignorance et de grossièreté qui, en présence des pères de famille âgés et prudents, gardent un profond silence. Mais quand, à l'écart, ils sont parvenus à attirer des enfants, des femmelettes aussi ignorantes qu'eux, ils commencent à tenir des discours étranges. N'écoutez pas, disent-ils, votre père, vos précepteurs. C'est à nos paroles qu'il faut prêter attention. Eux délirent, ils sont fous, ils s'amusent à des fables ineptes; aussi ne peuvent-ils ni découvrir ni pratiquer le véritable bien. Nous seuls, nous savons comment il faut vivre. Si vous ajoutez foi à nos enseignements, vous serez heureux ainsi que toute votre famille. Cependant, tandis qu'ils parlent de la sorte, s'ils voient arriver un des précepteurs ou des hommes sages ou bien le père lui-même, les plus timides se retirent en tremblant; les plus hardis... (leur disent que), s'ils veulent apprendre quelque chose de bon, il faut, qu'abandonnant leur père et leurs précepteurs, ils se rendent avec les femmes et leurs compagnons de jeux dans l'appartement des femmes ou dans les officines des cordonniers et des foulons, afin d'y apprendre ce qui est parfait ».

Comme il voyait clair ce païen du second siècle! Et un chrétien de la même époque a pris soin de confirmer ces précieux renseignements. Oui, dans cette diffusion du christianisme par des bouches qui parlent tout bas, et je dirais plutôt par des cœurs qui débordent d'enthousiasme et d'amour, les « appartements des femmes » méritent une mention à part. « C'est par elles (les femmes) et dans les appartements des femmes que s'insinuèrent, à l'abri de tout reproche, les enseignements du Seigneur » (1). Ainsi parle Clément d'Alexandrie (2).

Mais l'Église primitive ne se contenta pas d'admettre cet apostolat discret des femmes. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir les Actes des Apôtres et les lettres de saint Paul.

(1) *Contra Celsum*, III, 55. MIGNE, *P. G.*, t. 11, col. 993 et 994; dans le *Corpus* de Berlin, *Origenes Werke*, t. I, édit. P. KOETSCHAU, pp. 250 et 251.

(2) *Stromata*, III, 6, MIGNE, *P. G.*, t. 8, col. 1158, *Corpus* de Berlin, *Clemens Alexandrinus*, t. II, édit. O. STAEHLIN, p. 220.

Voici que l'apôtre des Gentils, écrivant aux Romains, avant même d'avoir été chez eux, leur adresse l'avis suivant : « Je vous recommande Phébée, notre sœur, qui est dans le ministère de l'Église de Cenchrées, afin que vous la receviez en Notre Seigneur d'une manière digne des Saints, et que vous l'assistiez dans toutes les choses où elle pourrait avoir besoin de vous, car elle aussi a donné aide à plusieurs et à moi-même » (1).

Et plus bas, il salue quelques membres — 18 hommes et 8 femmes — de cette communauté romaine encore jeune, mais dont la ferveur est déjà réputée dans le monde entier. « Saluez Prisca et Aquila — l'épouse est citée en premier lieu, le mari vient après — mes coopérateurs dans le Christ Jésus, eux qui ont exposé leur tête pour me sauver la vie, auxquels je ne suis pas seul à rendre grâces, mais toutes les églises des gentils, et saluez aussi l'église qui se réunit dans leur maison... Saluez Marie qui se donna beaucoup de peine parmi vous. Saluez Andronicus et Junia, mes parents et mes compagnons de captivité, eux qui sont si considérés parmi les apôtres, qui même ont appartenu au Christ avant moi... Saluez Tryphaena et Tryphosa qui se donnent beaucoup de peine dans le Seigneur. Saluez Persis, l'aimée, qui se donna beaucoup de peine dans le Seigneur... »

De cette même Prisca ou Priscilla, qui une fois de plus est nommée ici avant son mari, les Actes des Apôtres nous apprennent qu'elle recueillit chez elle un juif alexandrin, remarquable par son éloquence, mais ne connaissant encore que le baptême de Jean le Précurseur. Les deux époux lui « exposèrent avec diligence les voies du Seigneur » (2), c'est-à-dire les connaissances indispensables pour recevoir le baptême. Il s'agit là d'Apollon, un des principaux disciples de saint Paul.

A n'en pas douter, ces femmes-là et bien d'autres femmes encore (3) furent pour les apôtres et leurs successeurs de véritables collaboratrices dans l'évangélisation. Elles ont contribué à établir des communautés chrétiennes dans leur ville. Elles ont exercé une sorte de protection sur les assemblées qui se tenaient

(1) *Rom.*, XVI, 1 et 2. — (2) *Actes* XVIII, 24-26.
(3) Voir les études citées de Harnack et de Fangauer.

dans leur maison. Elles ont aidé le clergé dans l'instruction religieuse des catéchumènes.

A ces genres d'activité, il faut encore en ajouter deux autres, propres aux premiers siècles chrétiens.

Les plus anciens documents déjà mentionnent des « veuves » des « ministrae »; plus tard on donne à ces femmes le nom de « diaconesses ». Prises surtout parmi les veuves et les vierges consacrées à Dieu, elles s'occupent des œuvres de charité et d'hospitalité. Elles ont aussi quelques fonctions liturgiques, par exemple dans l'administration du baptême aux femmes. A plusieurs reprises, l'Église stipula que ces diaconesses ne pouvaient être ordonnées ou servir à l'autel. L'institution se maintint plus longtemps en Orient qu'en Occident (1).

Pour l'autre sorte de ministère, il est plus difficile d'arriver à des conclusions fermes. On sait que, dans les premiers temps de l'Église, les charismes miraculeux étaient loin d'être rares. En dehors de la hiérarchie proprement dite et sédentaire qui, vers la fin de l'âge apostolique, commence à se préciser et comporte trois degrés : évêques, prêtres, diacres, il existait alors un personnel charismatique, non pas ordonné, mais désigné, disait-on, par le Saint Esprit, non pas toujours attaché à une église déterminée, mais souvent itinérant. On donnait à ces personnes des noms divers : apôtres, dans un sens nouveau du mot; docteurs; prophètes.

Saint Paul, comme nous l'avons vu, interdit aux femmes de prendre la parole à l'Église, d'y enseigner. Mais dans cette même épitre aux Corinthiens où se trouve le fameux passage : *Mulieres in ecclesiis taceant* (*I Cor.*, XIV, 34), nous lisons également ceci (XI, 5) : « Toute femme qui prie ou qui prophétise, la tête non voilée, déshonore sa tête ». Il paraît donc à plusieurs exégètes que la défense de saint Paul ne vaut pas pour le cas où la femme, emportée par le Saint Esprit, se met à chanter les grandeurs de Dieu et les abaissements du Christ, en pleine assemblée.

Quoi qu'il en soit, on cite dans l'histoire ecclésiastique le

(1) A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*. Fribourg en Brisgau, 1926.

nom de plusieurs prophétesses, et de prophétesses orthodoxes. On conserva longtemps à Hiérapolis en Phrygie le souvenir des filles de saint Philippe. C'étaient des prophétesses. Miltiade, un des auteurs qui nous en parlent, mentionne immédiatement après elles une autre femme, également douée de ce charisme. Ammiade de Philadelphie (1).

Que conclure de tout ceci? Nous savons par ailleurs que dans certaines classes de la société, dans l'aristocratie par exemple, le christianisme s'est beaucoup plus répandu parmi les femmes que parmi les hommes.

D'autre part, nous devons déduire de l'exposé précédent qu'à côté des hommes, prêtres ou laïques, les femmes tinrent une place considérable dans la première diffusion du christianisme. C'est qu'indépendamment des qualités dont la Providence les a pourvues et du caractère, je pourrais dire sentimental, du christianisme, notre religion *s'insinue* alors dans les esprits et dans les cœurs, méthode d'apostolat qui convient le mieux à la femme; c'est ensuite que le christianisme, ayant commencé l'émancipation de la femme et ne lui ayant interdit que l'accès de la hiérarchie proprement dite, le sexe féminin a pris à cœur de se distinguer par son esprit de prosélytisme partout où celui-ci pouvait s'exercer. Ne faut-il pas féliciter ces femmes chrétiennes de leur initiative, du zèle ardent qui les transporta?

Des quelque cinquante chrétiens martyrisés à Lyon, vers 177, Blandine, esclave, mourut la dernière. Tandis que ses confrères étaient torturés, elle, suspendue à un poteau en forme de croix, rappelait aux patients le sacrifice du Christ et ne cessait de prier pour ses frères. Le biographe, témoin de son supplice, la compare à une mère qui vient d'animer ses fils au combat. Quand elle eut été déchirée par les bêtes, puis égorgée, les Gaulois, sortant de l'amphithéâtre, se disaient entre eux. « Vrai, jamais dans nos pays, on n'avait vu tant souffrir une femme ». Héroïques dans le martyre, ces premières chrétiennes surent être aussi héroïques dans l'apostolat.

(1) Cité par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 17, 3. MIGNE, *P. G.*, t. 20 col. 474; *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. II (édit. E. SCHWARTZ), p. 470.

Reines catholiques et rois barbares

De grands bouleversements se sont produits dans la partie occidentale de l'empire romain. En Italie, en Gaule, en Espagne, en Grande Bretagne, au Nord de l'Afrique, il reste sans doute un bon nombre de Romains, mais la domination romaine a cessé d'exister. Quel pouvoir l'a remplacée? Celui des Germains. Les Francs, les Alamans, les Wisigoths, les Ostrogoths, les Vandales, les Alains, les Lombards, les Anglo-Saxons se sont partagé le monde d'Occident.

Presque tous ces peuples, à leur établissement de ce côté du Rhin et du Danube, sont livrés à l'hérésie arienne. Mais les Francs et les Anglo-Saxons adhèrent encore au paganisme. L'évangélisation des pays qu'ils occupent sera donc à recommencer. Hommes et femmes auront à se remettre à la tâche apostolique. Découvrons-nous encore des femmes apôtres? Les Germains ont-ils eu leurs Thècle? Quand je me rappelle l'histoire de mon pays, je vois défiler à mes yeux un bon nombre de missionnaires, évêques, prêtres, moines, venus d'Irlande, d'Angleterre, d'Aquitaine, où nés sur le sol de la Belgique : Vaast, Géry, Éloi, Lambert, Hubert, Ursmer, Bertuin, Ermin, Amand surtout. A côté d'eux, voici bien des femmes, toutes Belges celles-là, Gertrude, Waudru, Gudule, Harlinde et Relinde... Mais, avec la meilleure bonne volonté, je ne puis véritablement appeler ces femmes des femmes apôtres. Elles prièrent certainement et firent pénitence pour la conversion de leur pays. Quelle part directe prirent-elles au travail d'évangélisation? Une part fort restreinte, semble-t-il. L'on est d'ordinaire réduit à faire remarquer que les monastères, où vécurent la plupart d'entre elles, ont imprégné nos régions de cette mentalité profondément catholique qui les a toujours distinguées.

Je cherche ailleurs, dans d'autres pays, à la même époque, V^e^, VI^e^, VII^e^, VIII^e^ siècles, sans plus de succès. Je cherche en dehors des monastères, dans les familles mêmes de ces Barbares. Les documents ne me disent rien de l'influence qu'y exercèrent très probalement bien des femmes. Mais allons plus haut, à la cour de

ces rois hérétiques et païens. Là nous trouverons. La femme de l'époque barbare sut admirablement adapter son prosélytisme aux conditions nouvelles de la société. Afin de bien distinguer cet apostolat de l'apostolat féminin des premiers siècles du christianisme, quelques observations préliminaires s'imposent.

Les Romains et les Grecs à convertir d'abord étaient des civilisés, très fiers de leur culture hellénique. Ils choisissaient parmi les centaines de dieux ceux qu'ils voulaient, se faisaient initier aux mystères qui leur plaisaient davantage et, dans les classes élevées, ne croyaient plus à grand chose. Ils divinisaient l'Empereur, au moins après sa mort, mais ne subissaient nullement l'influence de sa religion personnelle. Ajoutez que des lois persécutrices empêchaient l'action apostolique ouverte des chrétiens. Ainsi s'explique le caractère, signalé plus haut, de la diffusion du christianisme aux premiers siècles. On connaît pour cette époque très peu de missionnaires proprement dits. Mais la bonne semence jetée dans une ville par un prédicateur de passage, par un marchand, par un soldat, par une femme, se transmettait, à voix basse, d'âme à âme, d'individu à individu.

Les Germains à convertir maintenant sont au contraire des peuples primitifs, des Barbares. A leur tête se trouvent des rois, dont le pouvoir est très loin d'être illimité, mais qui parviennent à exercer, s'ils ont fait preuve de qualités guerrières, une influence considérable. Simples encore, ces Germains se laissent aisément gagner par une parole éloquente, éblouir par ce qui leur semble miraculeux; qu'en leur présence, une idole, chérie auparavant, soit renversée par un missionnaire, elle devient aussitôt un faux dieu. Ils pensent et agissent par masses. Ajoutez que les rois barbares déjà convertis s'appliquent souvent à convertir les régions voisines des leurs, encore plongées dans l'hérésie ou dans le paganisme, qu'ils favorisent, d'une manière plus ou moins désintéressée, l'œuvre des missionnaires. L'époque de l'évangélisation des peuples barbares apparaît donc comme une époque de missionnaires et nous connaissons leurs noms par centaines. Tel est un premier trait à souligner. Le second, c'est que ces missionnaires s'efforcent d'obtenir pour leur œuvre d'apostolat la

protection efficace d'un roi chrétien. Amand se munit de celle du grand Dagobert pour aller convertir les Gantois. Boniface aura celle de Pépin le Bref pour aller évangéliser les Germains de l'autre côté du Rhin. Anschaire se présentera comme l'ambassadeur de Louis le Pieux chez les Suédois et les Danois. Enfin le dernier caractère du travail apostolique chez les Barbares, c'est que le missionnaire vise avant tout la conversion du roi, des conseillers du roi, des hommes les plus influents. Et cette méthode que je viens de résumer n'a pas été suivie seulement du Ve au IXe siècle. Elle fut reprise au XVIe et appliquée jusqu'à la fin de l'ancien régime. C'est la méthode le plus ordinairement pratiquée dans l'Église, du Ve siècle à la fin du XVIIIe. Et l'on s'en sert encore parfois de nos jours pour des peuples primitifs.

Il s'agit donc surtout d'atteindre le roi, le chef. Comment y réussir? Par sa femme. Cette méthode s'indiquait d'autant plus que, chez les Germains, la femme était beaucoup plus respectée que chez les Romains. L'histoire qui, dans les cas de ce genre, raconte vraiment les *Gesta Dei*, l'œuvre de la Providence, nous montre en effet une femme, une reine, à l'origine de la conversion de presque tous les rois barbares. Mais, plus encore que leur action elle-même, naturellement discrète, difficile à connaître et à décrire dans une chronique, l'histoire nous découvre les grands espoirs que l'Église plaçait en leur intervention. Des papes, des évêques les exhortent sans détour à employer tous les moyens pour convertir leur royal époux.

Clotilde ouvre la série de ces reines apostoliques. Son histoire est trop connue pour que j'y insiste. On a fort attaqué, depuis quelques années, les passages de Grégoire de Tours qui nous la racontent. Mais, sur ce point spécial de l'influence de Clotilde, nous avons le témoignage contemporain d'un évêque qui l'a connue, Nizier de Trêves, tandis que l'auteur de l'*Historia Francorum* écrit plus de trois quarts de siècle après le baptême (496) (1).

(1) Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. 28-31, dans *Mon. Germ. Hist., Script. rerum merovingicarum*, t. I (édit. W. Arndt et B. Krusch), pp. 89-92. La lettre de saint Nizier où il est question de Clotilde dans *Mon. Germ. Hist.*,

Clotilde, élevée à la cour burgonde, avait eu une mère catholique, Carétène. Tous les enfants de celle-ci reçurent le baptême de la main d'un prêtre catholique, mais une de ses filles, mariée à Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths, embrassa la religion de son époux, l'arianisme.

Clotilde, d'après Grégoire de Tours, ne cessait de s'entretenir avec Clovis de la vraie religion. Elle dut patienter longtemps. Dieu lui-même parut se mettre en travers de ses pieux desseins. Son premier fils, auquel elle avait obtenu de faire conférer le baptême, mourut bientôt et, après cette épreuve, le roi, plein d'idées barbares, sentit ses préventions croître contre le christianisme. Avec la reine, saint Remi travaillait aussi à la conversion du fier Sicambre. On sait comment le Dieu de Clotilde finit par triompher.

Ces faits se passaient vers la fin du v^e^ siècle. Quelque cent ans plus tard, une arrière-petite-fille de Clotilde, Berthe, partageait avec un des rois de l'heptarchie anglo-saxonne, Ethelbert, le trône du Kent. L'historien de l'Angleterre, Bède, a pris soin de noter que, quand arrivèrent dans ce pays les moines envoyés par saint Grégoire le Grand, le souverain était bien préparé à les recevoir. Berthe ne lui avait été donnée pour femme qu'à la condition expresse de pouvoir pratiquer librement son culte à la cour. Un évêque, Liuthard, avait accompagné en Angleterre la princesse franque. Il célébrait les offices dans une église située près de Cantorbéry, bâtie autrefois par des Bretons catholiques, et où la reine venait faire ses dévotions. C'est là aussi que se réunirent les premiers chrétiens anglo-saxons baptisés par saint Augustin de Cantorbéry et ses auxiliaires. Vivant dans un tel milieu, subissant de telles influences, Ethelbert ne tarda pas à demander le baptême. Son exemple entraîna de nombreuses conversions parmi son peuple; il dut aussi impressionner vivement les autres rois anglo-saxons, tous, à ce moment là, encore plongés dans l'idolâtrie. Le pape envoya une lettre à Berthe pour la féliciter de la part qu'elle avait prise à la conversion de son mari (1).

Epistolae, t. III, pp. 119-122. — Voir G. KURTH, *Sainte Clotilde (Les Saints)*, pp. 50-64. Paris, 1897; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, pp. 103 suiv. Leipzig, 1922.

(1) Béde, *Historia ecclesiastica* (édit. A. PLUMMER), I, 25 et 62, pp. 44-47

La fille d'Ethelbert, Ethelberge, que l'on appelait aussi Tata, fut donnée en mariage au roi de Northumbrie, Edwin (617-634), qui devait conquérir tous les états de l'Angleterre, à l'exception du seul royaume de son beau-père,le Kent. Bède nous raconte qu'aux envoyés d'Edwin venant demander la main de la jeune fille, on avait d'abord répondu par un refus : il n'était pas permis de donner une vierge chrétienne à un mari ne reconnaissant pas le vrai Dieu. Une nouvelle ambassade vint alors promettre, au nom du roi de Northumbrie, de laisser à la future reine l'entière liberté de pratiquer son culte. Tous ceux qui l'accompagneraient, hommes ou femmes, prêtres ou serviteurs, jouiraient du même privilège. Le souverain ne refusait pas de se faire instruire dans la religion chrétienne et de l'embrasser, s'il la jugeait plus sainte et plus digne de Dieu que le paganisme.

Paulin d'York fut désigné pour être le chapelain de la reine de Northumbrie. A sa demande, le premier enfant né de ce mariage, une fille, nommée Eanfled, reçut le baptême. Cependant le pape Boniface IV avait écrit à chacun des deux conjoints. Nous avons conservé ces précieux documents. Après avoir félicité Ethelberge de sa foi, le Souverain Pontife l'exhorte à travailler sans se lasser à la conversion de son époux : « Courage donc, glorieuse fille; ne cessez pas d'implorer de la miséricorde divine le bienfait d'une union parfaite entre vous et votre époux, afin que par l'unité de la foi vous ne fassiez plus qu'une âme, comme vous ne faites plus qu'un corps, et qu'après cette vie votre union se maintienne éternelle dans l'autre. Faites tous vos efforts pour attendrir la dureté de ce cœur en y faisant pénétrer les préceptes divins; faites lui comprendre combien est sublime le mystère de la foi que vous professez, et ce que vaut le bienfait de la régénération que vous avez mérité. Il faut que par vous se vérifie d'une manière éclatante le témoignage de l'Écriture Sainte qui dit : « L'homme infidèle sera sauvé par la femme fidèle ». Vous n'avez trouvé grâce devant Dieu qu'afin de rapporter en abondance à votre Rédempteur les fruits des bienfaits que vous en avez

Texte français de la lettre de Berthe, dans P. BATIFFOL, saint *Grégoire le Grand (Les Saints)*, p. 179. Paris, 1928.

reçus » (1). Les vœux du pontife, et sans doute plus encore ceux d'Ethelberge, furent bientôt exaucés.

Deux reines nous apparaissent également associées à la conversion des Lombards. Alboin a épousé une fille du roi des Francs, Clothaire I, qui porte le nom de Clotsinde. Comme Boniface IV à Ethelberge, saint Nizier, évêque de Trêves, écrit à Clotsinde, pour exciter en son âme la flamme apostolique. Il lui rappelle l'exemple de son aïeule Clotilde. Il lui développe toute une méthode d'apologétique à employer contre les ariens. « Nous vous en conjurons, par le jour terrible du jugement, écrit le prélat à la souveraine, lisez bien cette lettre, exposez-en exactement et souvent le contenu à votre époux. » — « Vous, reine Clotsinde, dans vos entretiens avec lui, venez-nous en aide, afin que nous puissions nous réjouir en Dieu d'avoir conquis une étoile si brillante, une perle si précieuse. Je vous salue de toutes mes forces ; je vous supplie de ne pas rester oisive ; ne cessez d'élever la voix, ne cessez de chanter les louanges de Dieu... Sachez que le principal espoir de salut et de rémission des péchés, c'est d'avoir ramené un pécheur de son égarement. Veillez, veillez. Dieu nous est propice. Faites en sorte, je vous en supplie, que par vous la nation lombarde devienne puissante contre ses ennemis... » (2) C'était là un bien beau programme. Malheureusement Clotsinde mourut trop vite pour le réaliser.

Mais, quelques années après, nous rencontrons à la cour lombarde, une des femmes les plus remarquables de l'antiquité chrétienne. Theodelinde, fille d'un duc de Bavière, parvint à prendre sur son mari, Agilulf, roi des Lombards, une très grande autorité. Paul Diacre nous montre ce souverain traitant avec le pape et avec les Romains, principalement à cause des exhortations de son épouse. Aussi, Grégoire le Grand écrit-il à celle-ci une lettre de remerciement. Il en profite pour l'exhorter, elle aussi, à travailler à la conversion de son conjoint (3). Et ici encore le zèle de la femme dompta la résistance de l'homme.

(1) Bède, *Historia ecclesiastica*, édit. PLUMMER, II, 9-11, pp. 97-106.
(2) Voir la note de la page 328.
(3) Paul Diacre, *Historia Longobardorum*, IV, 5-9, dans *Mon. Germ. Hist., Script. rerum Longobardorum*, pp. 117-120. Cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 137.

Est-il besoin d'ajouter des noms à cette galerie déjà longue de reines catholiques ? Nous les trouverions surtout chez les Wisigoths, où Théodosie, femme de l'arien Léovigild, élève dans la foi catholique ses deux fils Herménégilde et Récarède. Or le second de ces princes devait ramener l'Espagne à la profession catholique, tandis que le premier, soutenu par sa femme, Ingonde, une arrière-petite-fille de Clovis, fut mis à mort plutôt que de consentir à abjurer. « Les princesses espagnoles qui se mariaient en France, remarque Mgr. Duchesne (1), ne tardaient pas à se faire catholiques; les princesses franques établies en Espagne, ne se laissaient pas convertir à l'arianisme. La fille de Clovis fut accablée d'outrages, à propos de sa religion, par son époux Amalaric. Ingonde eut beaucoup à souffrir de sa belle-mère qui s'acharnait à la convertir et parvint à la rebaptiser de force ».

A partir du IX^e^ siècle, le flambeau sacré, que s'étaient passé les princesses germaniques, apparaît aux mains des princesses slaves.

On a souvent raconté le drame sanglant dont fut victime sainte Ludmilla, épouse du duc de Bohême, Boriwoi. Elle avait été initiée à la vraie foi par un prêtre morave, disciple des saints Cyrille et Méthode. Elle éleva chrétiennement ses deux fils. Mais le second, Vratislav I, épousa une païenne, Drahomira. Quand Vratislav fut mort, sa femme exerça la régence. Ce fut alors, entre elle, l'idolâtre Drahomira, et sa belle-mère, Ludmilla, la chrétienne, une lutte formidable, dont l'enjeu principal était l'éducation du petit Wenceslas. Ce conflit se dénoua d'une manière sanglante. Ludmilla périt, assassinée par sa belle-fille. Mais son sang fut non seulement une semence de chrétien mais de saint, puisque le petit-fils qu'elle avait tant aimé porte en histoire le nom de saint Wenceslas (2).

En Pologne, Dombrowska convertit son mari, le païen Mieczko. En Hongrie, Sarolta obtient le même résultat auprès de son époux, le duc Geisa. En Russie enfin, Olga, veuve d'Igor, reçoit

(1) *L'Église au VI^e^ siècle*, pp. 561-562. Paris 1925.

(2) A. LEMAN, *L'évangélisation des Slaves*, Paris, 1929. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e^ siècle*, Paris 1926; du même, *Saint Wenceslas, duc de Bohême*, Prague, 1929.

le baptême. Moins heureuse que tant d'autres princesses, elle ne parvient pas à triompher du paganisme de son fils, Iviatoslav. Mais son petit-fils, Wladimir, jettera dans le Dniéper l'idole Peroun et arborera sur ses étendards la croix de Jésus-Christ.

Voilà sans doute de bien édifiantes histoires. On voudrait, en les retraçant, faire revivre toutes ces figures de princesses, charmantes et pieuses. Mais hélas! nous ne connaissons guère que par l'extérieur Clotilde, Berthe, Ethelberge, Clotsinde, Théodelinde, Théodosie, Ingonde, Ludmilla, Dombrowska, Sarolta, Olga. Oserions-nous les comparer aux martyres des trois premiers siècles, aux collaboratrices des apôtres, aux prophétesses de l'antiquité chrétienne? Plusieurs d'entre elles ne sont pas même canonisées. Et cependant leur action fut plus féconde, plus décisive, plus étendue. Ayant brisé le premier, le plus sérieux obstacle à la conversion des peuples, le paganisme ou l'arianisme de leur roi, elles ont largement contribué à amener à la religion chrétienne la nation des Francs, la nation des Anglo-Saxons, la nation des Lombards, la nation des Wisigoths, la nation des Bohémiens, la nation des Polonais, la nation des Russes. C'est un magnifique bilan. Nous dirons donc que la femme a joué un rôle plus considérable encore dans la conversion des Barbares venus de Germanie et d'Asie, qu'elle n'en avait eu aux trois premiers siècles dans la conversion de l'Empire romain.

Sur les traces de Lioba.

L'Angleterre, à peine convertie, se fit remarquer par une civilisation chrétienne supérieure à celle du continent. Parmi les savants qu'elle envoya dans l'empire franc, à l'époque de Charlemagne, le plus célèbre fut Alcuin. Nombreux et prospères étaient aux VIII^e^ et IX^e^ siècles, les monastères anglo-saxons. De là sortirent bien des missionnaires de l'Europe, Willibrord et Boniface, surtout.

Or, dans l'une de ces abbayes, à Winburn, dans le Wessex, vivait, vers 732, une jeune religieuse nommée Leobgyda ou Lioba, fille unique de Dynne et d'Aebbe. Fort cultivée, elle excellait à

transcrire et à enluminer les manuscrits et elle ne passait aucun jour sans étudier la Bible. Mais les sources de l'époque nous la découvrent surtout séduisante par sa spontanéité, son égalité d'humeur, son amabilité qui la fait surnommer, en jouant sur son nom *Lioba*, *Geliebte*, la bien aimée, et le sens vraiment anglais de la mesure avec lequel elle réprouve les exagérations de l'ascétisme, coupables, d'après elle, de diminuer la fraîcheur de l'esprit. Parente, par sa mère, de saint Boniface, elle écrit un jour à l'apôtre de la Germanie une lettre en latin, où elle lui déclare gentiment qu'elle voudrait l'avoir pour frère, car nul homme de sa race ne lui inspire autant de confiance. Elle lui envoie en même temps, un petit présent, un rien, *munusculum*. Bien plus, comme elle a appris de sa supérieure, Eadburge, à composer des vers, elle en adresse quatre, modestes eux aussi, au grand missionnaire (1).

Arbiter omnipotens solus qui cuncta creavit,
In regno Patris semper qui lumine fulget,
Qua jugiter flagrans sic regnet gloria Christi,
Inlesum semper servet te iure perenni.

Or, Boniface, quelques années plus tard, voulant organiser les régions de l'Allemagne qu'il venait de conquérir au Christ, se souvint de Lioba et de Winburn. Son plan était de multiplier en terre germanique les couvents d'hommes et de femmes, où de petits garçons et de petites filles, offerts par leurs parents devenus chrétiens, s'initieraient à la vie monastique.

A sa demande, plusieurs moniales d'Angleterre vinrent donc le retrouver. C'étaient notamment Lioba, Chunihilt, Chunitrud, et, encore une fois, une Thecla. Chunitrud fut envoyée en Bavière, Thècle, en Franconie. Quant à Lioba, elle devint abbesse de Tauberbischofsheim et reçut la direction suprême de tous les monastères établis ou à établir de l'autre côté du Rhin.

Former en Allemagne des religieuses indigènes : tel était donc le but premier de saint Boniface. Mais, pour les préparer à la vie

(1) *Mon. Germ. Hist., Epistolae Selectae*, t. I (*S. Bonifatii et Lullii epistolae*) édit. M. TANGL, p. 53; MONTALEMBERT, *Les Moines d'Occident*, t. V, p. 354, Paris, 1867.

monastique, il était indispensable qu'on leur donnât une instruction. Les religieuses anglo-saxonnes seraient les maîtresses des petites germaines et les monastères germaniques devraient posséder une école (1).

Telle est la première apparition qu'enregistre l'histoire d'une forme nouvelle de l'apostolat féminin. On peut saluer en Lioba et ses compagnes les *premières religieuses missionnaires*.

Une forme nouvelle! Une forme moderne, devrait-on ajouter, et même une forme contemporaine. Au moyen âge, l'exemple de Lioba et de ses compagnes est absolument isolé. Lorsque les deux premiers grands ordres missionnaires, les Dominicains et les Franciscains, entreprennent, au XIII^e^ siècle, la conversion de l'empire mongol, on ne trouve auprès d'eux, sur les vastes champs d'apostolat de la Chine, aucune religieuse.

A l'époque moderne, aucune religieuse non plus dans les Indes pour aider saint François Xavier et le P. de Nobili; aucune dans les chrétientés si prospères du Japon, de 1549 à 1630; aucune dans les réductions du Paraguay. Un seul pays de mission nous les montre à l'œuvre, comme infirmières et comme enseignantes, d'une manière un peu régulière, avant 1789. C'est la Nouvelle-France, le Canada (2). Dans la première moitié du XVII^e^ siècle, les Filles de la Croix viennent tenir l'Hôtel-Dieu de Québec. Les

(1) Voir la vie de sainte Lioba par Rodolphe de Fulda, qui écrivait une cinquantaine d'années après la mort de la religieuse, dans *Mon. Germ. Hist.*, t. XV, pp. 121-131; les vies de saint Boniface (*Script. rerum germanic., in usum scholarum. Vitae s. Bonifatii*, édit. W. LEVISON; les lettres de saint Boniface (édit. citée plus haut). — Excellent aperçu de la vie de Lioba, dans HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, pp. 456-459. — Brochure du P. J. JENNES, *Lioba. De eerste missiezusters, VIII^e^ eeuw*, dans *Xaveriana*, Louvain, 1929. — G. KURTH, *Saint Boniface* (*Les Saints*), Paris, 1902.

(2) Voir le résumé substantiel donné par le P. CHARLES, S. I. sous le titre : *Les Religieuses missionnaires*, dans les *Dossiers de l'A. M.*, partie pratique, n. 19. Il y montre que des monastères de Clarisses, de Carmélites, etc., se constituèrent bien dans les pays de mission, après le XVI^e^ siècle, mais pour prier et non pour vaquer à la besogne missionnaire; qu'on essaya aussi diverses formules d'associations de femmes, religieuses sans clôture, comme auxiliaires (p. ex. les Vierges de Jésus, fondées par le P. Cépari); mais que l'utilisation en grand n'eut guère lieu qu'au Canada. — Voir aussi G. GOYAU, *Les Origines religieuses du Canada*. Paris, 1924; et *La vocation missionnaire de la femme*. Conférence du même auteur (*Action féminine pour les Missions catholiques*). Paris, 1924. Étude capitale du P. A. VATH, S. I. *Die Frauenorden in den Missionen* Aix-la-Chapelle, 1920.

Ursulines, avec la vénérable Marie de l'Incarnation, arrivent dans ce pays; les Sœurs Hospitalières de Jésus, de Dieppe, y envoient leurs premières missionnaires infirmières; Marguerite Bourgeois y organise l'enseignement des filles.

Pourquoi n'a-t-on pas songé plus tôt à utiliser les ordres religieux de femmes pour l'œuvre missionnaire? Au XIII^e siècle, les couvents de cisterciennes, de dominicaines, de franciscaines se multiplient partout. Aux XVI^e et XVII^e siècles, les Ursulines, les Visitandines, les Filles de la Charité, les Filles de la Sagesse, les Sœurs de Saint Joseph, les Carmélites et beaucoup d'autres congrégations anciennes ou nouvelles peuvent fournir, en vue de l'évangélisation des pays immenses découverts par les Espagnols et les Portugais, un personnel choisi et dévoué. Eh bien, parmi ces milliers et ces milliers de Sœurs et de Mères, il n'y en a pas cent qui aient pénétré en Asie, en Amérique ou en Afrique pour y collaborer à l'évangélisation.

Les conditions dans lesquelles se faisaient jadis les voyages, l'insécurité des pays de missions et d'autres causes de ce genre expliquent d'une manière très imparfaite l'anomalie qui vient d'être signalée. Il faut plutôt chercher sa raison dans la conception de la vie religieuse pour les femmes, conception que nous voyons dominer dans l'Église au moyen âge et à l'époque moderne.

Le chapitre V de la 25^e session du concile de Trente recommande aux évêques de veiller à ce que la clôture des religieuses soit rétablie, partout où elle a été violée, qu'elle soit conservée là où elle est encore intacte. Il ajoute : « A aucune religieuse, après sa profession, il n'est permis de sortir de son monastère, même pour un temps court, sous quelque prétexte que ce soit, à moins de cause légitime qui doit être approuvée par l'évêque ». L'histoire des ordres de femmes en Belgique aux XVI^e et XVII^e siècles nous montre les évêques travaillant à réaliser ce vœu, cette injonction du concile de Trente et devant parfois engager des luttes épiques pour y réussir.

Les religieuses devaient donc vivre *cloîtrées*... qu'est-ce à dire? Que non seulement les hommes ne pouvaient pas entrer dans leur couvent mais qu'elles-mêmes ne pouvaient pas en sortir.

Mais, à partir de 1817, nous assistons à un spectacle nouveau. Les Sœurs françaises de Saint Joseph de Cluny s'établissent alors à l'île Bourbon et, en 1819, au Sénégal (1). D'autres sœurs partent en 1818, pour l'Amérique du Nord, en 1826, pour l'Inde, en 1839, pour l'Orient, en 1842 et 1844 pour l'Océanie, en 1848 pour la Chine... J'arrête ici l'énumération. Bientôt naîtront les congrégations religieuses missionnaires, créées premièrement en vue des missions : Sœurs Blanches, Missionnaires franciscaines de Marie, Chanoinesses missionnaires de saint Augustin et d'autres. D'après la statistique de la Propagande, arrêtée le 30 juin 1927, on compte dans les missions catholiques relevant de la Propagande 13.916 religieuses européennes et 11.399 religieuses indigènes, contre 11.690 missionnaires européens du sexe masculin et seulement 5.619 indigènes. Le nombre des femmes consacrées à Dieu qui s'emploient à l'évangélisation du monde est donc supérieur de plusieurs milliers à celui des prêtres séculiers, religieux prêtres, frères et scolastiques, travaillant aux missions. Les femmes parties seulement depuis 1817 pour les pays païens ont, s'il est permis de recourir à cette formule un peu trop sportive, rattrapé et dépassé les hommes, partis... disons depuis le XIII^e siècle.

Comment s'explique cette merveilleuse transformation de la vie religieuse féminine, cette invasion pacifique du monde païen par les religieuses, cette participation infiniment plus intense et plus systématique, de la femme à l'évangélisation, depuis les débuts du XIX^e siècle et surtout au XX^e ?

L'effort missionnaire n'a jamais été aussi considérable dans l'histoire de l'Église que depuis les années 1820 environ. Et, ce qui n'était pas le cas au XVI^e, au XVII^e ni même au XVIII^e siècle, les Protestants se rencontrent partout, dans les contrées païennes, à côté des catholiques, souvent ils les y devancent. Dans cette lutte gigantesque, les catholiques sentirent bien vite la nécessité de se servir des femmes; ils comprirent enfin les immenses ressources de dévouement, de charité, d'édification, d'intelligence thésaurisés dans ces milliers de maisons de prière et de mortification.

(1) G. GOYAU, *Un grand « Homme ». Mère Jahouvey, apôtre des Noirs*, Paris, 1929.

L'apostolat contemporain se distingue d'ailleurs de l'apostolat médiéval et moderne par la méthode. Il vise à développer beaucoup plus qu'autrefois l'instruction religieuse des catéchumènes et des fidèles, et même leur instruction tout court. On verra souvent des missionnaires établir des collèges, des universités dont presque tous les élèves seront païens, protestants... afin de s'imposer dans un pays déterminé par leur valeur scientifique. Or pour l'instruction et l'éducation des enfants et des jeunes filles, les religieuses sont les maîtresses tout indiquées, irremplaçables.

Tandis que se faisait sentir de plus en plus le besoin de troupes nouvelles pour contrebalancer la concurrence protestante, tandis que l'instruction devenait la première tâche des évangélisateurs, une évolution se produisait dans la conception même de la vie religieuse des femmes. La Révolution française avait supprimé presque tous les ordres et les congrégations; beaucoup de religieuses s'étaient réfugiées en Allemagne, en Angleterre, aux États-Unis. La clôture ne s'accommodait guère de tous ces changements. Surtout il restait large place, quand l'heure de la liberté sonna, pour l'établissement de congrégations nouvelles, plus libres d'allures, possédant de nombreuses maisons, obéissant toutes à une même supérieure générale... Ces religieuses que, depuis le début du XIX^e^ siècle, on change si facilement de résidence, qu'on reçoit en Belgique, pour leur postulat, qu'on expédie en France ou à Rome, pour une partie de leur probation ou pour les études, pourquoi ne pourrait-on pas aussi leur faire passer la mer, les embarquer pour la Chine et l'Océanie? Ici, comme presque toujours, il n'y a que le premier pas qui coûte.

Il reste des millions de païens à convertr et plus de la moitié d'entre eux appartiennent au sexe féminin; sur tant d'âmes l'action des prêtres catholiques est restreinte et souvent nulle. Dans les pays mahométans, dans les castes de l'Inde, tout rapport immédiat entre les femmes et le missionnaire est impossible. A côté des femmes, voici les enfants : comment atteindre les petits garçons sinon par leur mère? Et puis les malades hospitalisés et tant de catégories de disgraciés se trouvent aux mains des femmes, beaucoup plus qu'en celles des hommes.

Partout les religieuses ont, de plus en plus, des moyens de pénétration que le prêtre ne possède pas.

Où s'arrêteront les femmes dans leur course héroïque à la conquête des âmes? Dieu le sait. Quand on constate que, chez les indigènes, il y a actuellement 11.399 religieuses et seulement 5.619 prêtres, religieux et frères; quand on se rappelle que, dans la plupart des pays catholiques, le nombre des religieuses est beaucoup plus élevé que celui des prêtres et des religieux; quand on voit enfin des femmes et des religieuses toujours en plus grand nombre aborder les études supérieures et conquérir des grades universitaires... on envisage avec une confiance illimitée l'avenir du christianisme, du catholicisme dans le monde.

Il y a quelques années, Pie XI proclamait Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, patronne des Missions. Cet acte du Souverain Pontife fut trop peu compris de beaucoup de catholiques. Peut-être ce modeste article les aidera-t-il à en saisir la portée.

Il serait absurde de supposer, au ciel, la plus petite rivalité, le moindre sentiment de jalousie. Qu'on nous permette cependant de décrire ainsi ce qui s'y passa quand fut prise la décision de Pie XI.

Saint François Xavier, le patron des missions, dut féliciter la petite sainte de Lisieux, lui rappeler qu'aucune religieuse ne l'avait, lui, accompagné aux Indes et au Japon, et, comparant le temps présent, l'inviter à jeter un coup d'œil sur l'immense armée des femmes qui peinent aujourd'hui dans tous les pays de missions...

Et il me semble qu'après avoir contemplé avec lui ce beau spectacle, la sainte Carmélite prit la parole et dit doucement : « Grâces soient rendues à Dieu! Mais notez que parmi ces milliers de femmes vous chercheriez en vain aujourd'hui des Jézabel et des Maximille! Elles ne croient plus que le Saint Esprit gémit par leur bouche! Elles n'ont point la tentation d'élever la voix à l'Église! Elles n'aspirent même pas à reprendre les fonctions de diaconesses! Leur suprême ambition est d'insinuer doucement, sans bruit de paroles, sans désir de paraître, la religion de leur cœur aux miséreux sur lesquels elles se penchent, aux enfants dont elles éveillent l'intelligence, aux femmes qu'elles assistent à leur foyer. »

É. DE MOREAU, S. I.

Les Mouvements de pensée religieuse en Allemagne. (1929-1930)

Avec une acuité croissante, au cours de ces dernières années, les préoccupations spirituelles se concentrent sur les décisions radicales et définitives. Suivant le même courant, la théologie manifeste un effort de pénétration poussé jusqu'aux problèmes ultimes. Plus franchement que jamais, on aborde l'étude des questions fondamentales.

I.

Du côté protestant se poursuit lentement la liquidation du mouvement déclanché autour de *Karl Barth*. L'échange de vues survenu en février 1929 entre le P. Erich Przywara et Karl Barth a provoqué de la part de ce dernier l'expression la plus énergique de sa pensée dans l'ouvrage *A propos de la doctrine de l'Esprit Saint* (1). L'auteur y confronte Augustin et Luther. A son avis, Augustin s'avère « catholique » jusqu'aux moëlles, en maintenant, — toujours selon Barth, — une « continuité » entre Dieu et l'homme. Barth a beau accuser à ce point sa pensée : cette accentuation ne satisfait pas encore le groupe de théologiens qui se réclame d'Eberhard Grisebach. Sans détour, *Hans Michael Müller* et *Gerhardt Kuhlmann* taxent Barth de « catholicisme ». A ce propos l'ouvrage de Müller (2) expose les fondements de la doctrine luthérienne de la foi avec une netteté à laquelle nous n'étions pas accoutumés. Celui de Kuhlmann (3) scrute les

(1) Karl Barth, *Der Begriff der Kirche*, dans *Zwischen den Zeiten*, 5, 1927, 368 ss.; en réponse : Erich Przywara, *Das Katholische Kirchenprinzip*, ibid., 7, 1929, 277 ss.; en conclusion : Karl Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, Munich, 1930.

(2) Hans Muller, *Erfahrung und Glaube bei Luther*, Leipzig, 1929.

(3) Gerhardt Kuhlmann, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus*, Gütersloh, 1930.

présupposés méthodologiques d'une théodicée. Du protestantisme, il ne subsiste plus que l'élément formel, tout négatif, de la « protestation » (contre n'importe quelle forme de « grâce créée »).

Cette accentuation des doctrines présente deux aspects. Le premier trahit la dissolution progressive d'un protestantisme religieux. Pour une part assez faible, ce phénomène se dénonce de façon caractéristique dans le livre de *Ernest Lohmeyer*, *Principes de la théologie paulinienne* (1). Cet ouvrage se propose de dessiner l'image de Paul selon la tendance de Barth; il aboutit, en réalité, à un nouvel hégélianisme. Pour la plus forte part, c'est l'orientation suivie par le parti de *Paul Tillich* qui représente l'attitude actuelle. Paul Tillich est de plus en plus devenu le théologien d'un nouveau « socialisme religieux ». Il a expressément consacré à ce sujet le second volume de son *Kairos*, ainsi que la *Réalisation religieuse* (2). Certes, il s'agit encore d'un protestantisme qui puisse assurer au socialisme une justification chrétienne. Mais cet élément chrétien se réduit à un « dynamisme divin » qui déploie perpétuellement de nouvelles formes. C'est si bien du « dynamisme », qu'il laisse choir le nom même de Dieu. Ainsi, en fait, la vieille « critique eschatologique » du protestantisme (pour laquelle toute chose visible doit s'émietter au choc de l'invisible), fusionne avec la théorie socialiste de la « catastrophe ». L'événement donnera raison à l'observation du Vorwärts : ce « socialisme religieux » ne signifie rien que la dislocation des groupes intellectuels bourgeois et le passage de leurs membres au socialisme. On a donc vraisemblablement en perspective, non pas un protestantisme constituant l'élément religieux d'un socialisme religieux, mais plutôt la substitution au protestantisme d'un socialisme, qui comme tel, est une religion.

Ce glissement donne lieu à l'autre phénomène : une orientation dans le sens d'un retour aux principes catholiques. Nul doute que cette orientation-là « aussi », — pour ne pas dire « davantage », — n'ait marqué le mouvement suscité par Karl Barth. En effet,

(1) Ernest Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929.
(2) Paul Tillich, *Kairos II, Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Darmstadt, 1929, ibid., *Religiose Verwirklichung*, Berlin, 1929. Cf. de l'auteur du présent article, *Kairos*, dans *Stimmen der Zeit*, 119 (1929-1930, II), 228 ss.

les représentants de ces tendances, dans leur campagne contre toute espèce de christianisme d'expérience et de culture, se sont trouvés aux côtés de l'Église. Et ces tendances étaient « catholiques » par leur insistance croissante à poser la question de l'Église. Elles s'épanouissent dans la philosophie religieuse d'*Oscar Bauhofer*, naguère collaborateur actif des Conférences de Lausanne, maintenant occupé à l'Institut de Genève. Son brillant ouvrage *Le métareligieux* (1) ne renie certes nullement la dépendance originelle qui le rattache à Ernest Troeltsch, Max Scheler et Karl Barth. Mais, avec une logique sans exemple, il suit jusqu'au terme la voie ouverte, et ce terme, c'est Thomas d'Aquin. Il assigne hardiment comme programme la restauration thomiste au sein de la théologie protestante. En attendant, il a, dans un échange de vues public avec Karl Barth, abordé la question fondamentale, celle des rapports entre la nature et la grâce (2).

Ou bien un socialisme qui devient « la religion nouvelle », ou bien le retour à l'Église-mère : telle est donc l'alternative qui se pose aujourd'hui pour le protestantisme.

II.

Une alternative analogue, en un certain sens, se pose *pour le catholicisme* en Allemagne. L'expression en a été formulée dans trois assemblées de la « jeune génération », qui s'est constituée en groupement directeur de la « Jeunesse catholique d'Allemagne » (Katholische Jugend Deutschlands, K. J. D.) : au premier « parlement », tenu en janvier 1930, en mai à Altenberg (près de Cologne), et à Münster, en septembre, lors de l'Assemblée des catholiques. En conclusion aux rapports du P. Erich Przywara, on s'accorda à reconnaître qu'en Allemagne, pour le catholicisme lui aussi, les « positions moyennes » sont intenables et que s'affrontent, en contact immédiat, le bolchevisme et le christianisme radical des épîtres de saint Paul (3).

(1) Oskar Bauhofer, *Das Metareligiöse*, Leipzig, 1930.
(2) *Theologische Blätter*, 10, 1931, 23 ss.
(3) Les rapports mentionnés ont été résumés dans trois articles : *Die Neue*

En théologie, le dessein semble s'affirmer, plus avoué et plus résolu que jadis, d'aller aux questions fondamentales. On peut voir une première manifestation de cet esprit dans la vague de thomisme qui déferle sur toute la largeur du domaine théologique. Le thomisme apparaît comme théologie de la liturgie, tandis qu'on réserve le « molinisme » à la piété privée; le thomisme passe aussi pour représenter la théologie de la « communauté », molinisme et « individu » se correspondraient; le thomisme se recommande, enfin, comme la théologie qui sauvegarde le primat des valeurs purement religieuses; le molinisme, lui, est suspect de penchants particuliers pour la culture et le moralisme (Ethizismus). Mais, chose bizarre, ce thomisme-là, d'une part, est d'importation étrangère, (immigré dans les ouvrages de M. Maritain, traduits avec ardeur); d'autre part, il se révèle comme la mise en œuvre et la présentation des idées de l'ancienne école de Tubingue. C'est le cas chez Eschweiler (1) et chez Hugo Lang (2).

Cependant, au delà de cette vague qui roule pas mal d'engouement, chemine, bien que lentement, la préoccupation des questions fondamentales. Une atmosphère s'élabore, favorable au renouvellement de « loci theologici ». Ainsi ne cesse-t-on plus d'agiter la question de la possibilité méthodologique d'une apologétique. Dans son *De Ecclesia* (3), traité plein de mérite, le *P. Hermann Dieckmann* avait tenu bon compte du progrès à réaliser, en développant dans toute sa richesse l'image de l'Église, telle que la conserve le Nouveau Testament. Mais il laissait sans réponse la question de savoir jusqu'à quel point pareil travail était possible « en pure histoire ». Dans son opuscule *L'Église* (4), le *P. Pierre Lippert* fait un pas considérable en avant, avec sa distinction entre « expérience (Erlebnis) » (ce qui est

Zeit, Stimmen der Zeit, 119 (1929-1930, II), 271 ss.; *End-Zeit*, ibid. 345 ss.; *Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwartskatholizismus*, ibid., 120 (1930-1931, I), 161 ss.

(1) Dans son récent ouvrage *Joh. Adam Möhler's Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930.

(2) Hugo Lang, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsbourg, 1929.

(3) Herm. Dieckmann, s. i., *De Ecclesia*, I-II, Fribourg, 1925.

(4) Peter Lippert, *Die Kirche Christi*, Fribourg, 1930.

historiquement neutre), « concept (Begriff) » et « foi (Glaube) » (l'élément dogmatique).

Mais la construction de la théologie proprement dite ne s'effectue plus sans discussion. Avec son traité *De gratia*, le *P. Hermann Lange* (1) avait suivi des voies nouvelles et meilleures que les chemins battus, d'abord en éclaircissant (par un retour immédiat aux sources) l'opposition foncière qui distingue thomisme et molinisme, puis encore en tâchant à retrouver le concret puissant de la Bible.

Le premier travail a été poussé avec vigueur au cours de la controverse soulevée par le livre de *Thomas Molina* (un pseudonyme!), *La souffrance dans le plan du monde* (2), qui tend à réduire l'opposition entre thomisme et molinisme en la portant sur un nouveau terrain. Dans cette vue, il s'attache par un choix très heureux à cette note essentielle de la créature, à ce caractère que saint Augustin désigne par les mots « est non est », et que saint Thomas nomme « puissance obédientielle ». Thomas Molina, lui, parle du « néant dans quelque chose » (Nichts in Etwas). De ce point de vue, on voit avec la plus grande clarté comment Dieu opère « tout » (le « quelque chose ») et comme, cependant, la créature se distingue d'une manière spécifiquement propre (le « néant »). Le mystère de l'attitude religieuse qui consiste à être « prêt » ou « réceptif », voilà ce qu'avec raison on place ici à la base. Néanmoins, arrivé là, Thomas Molina ne voit pas comment à ce niveau revient se poser le problème débattu entre thomisme et molinisme. Il construit une théorie élaborée, comme les anciennes, jusqu'aux particularités de détail. Et pourtant, la vue du « néant dans quelque chose » aurait dû l'amener à prendre au sérieux le mot d'Augustin : « Si comprehendis, *non* est Deus ». Pour une « théologie pure, » il faudrait un déblaiement énergique des spéculations philosophiques.

C'est encore le cas pour l'autre entreprise que semble amorcer le traité du P. Lange. Dans une théologie dite « spéculative », le

(1) HERMANN LANGE, *De Gratia*, Valkenburg, 1926.

(2) THOMAS MOLINA, *Das Leiden im Weltplan*. Innsbruck, 1929. Du même, encore : *Das-Leiden im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluss an die Kritik*, Innsbruck, 1930.

terme de « grâce » a été si longtemps traité comme s'il avait pour objet une *chose* (Sachding), qu'on a presque perdu de vue qu'il désigne la grâce *de quelqu'un*, de Dieu nous gratifiant, la manifestation personnelle du Dieu personnel dans l'homme personnel. Le mode d'argumentation scripturaire pratiqué par le P. Lange remédie amplement à cet appauvrissement. En effet, le langage de l'Écriture Sainte ne connaît pas de « chose », mais la « manifestation de l'amabilité de notre Sauveur ». Voilà bien la vraie théologie scripturaire et patristique de *Mathias Scheeben*, à qui s'ouvre en Allemagne un nouvel et fécond avenir.

Mais cela ne suffira pas. Comme nous l'avons réclamé, voilà déjà des années (1), il faudra pousser, avec une méthode rigoureuse, le problème des relations entre philosophie et théologie jusqu'à la question du rapport qui unit une théologie philosophique et une dogmatique théologique. Les questions qui sont décisives en cette matière jouent depuis longtemps un rôle considérable dans la « théologie dialectique » de Karl Barth et de ses amis. Émile Brunner, en particulier, les traite avec beaucoup de rigueur. Malheureusement, l' « Organon » catholique qu'elles réclament n'est pas encore écrit.

L'état de la théologie s'harmonise donc réellement avec l'état général religieux tel que nous le décrivions au début de cet article. Dans le domaine religieux, il s'agit de porter jusqu'aux profondeurs le travail de creusement. Certes, une telle entreprise nous expose au danger d'une poussée « iconoclaste » contre les formes de culture et les formes sociales de la religion. Le catholique est vraiment envoyé « dans le monde ». Mais cette mission « dans le monde » suppose elle-même, avec plus de vérité encore, que le chrétien « n'est pas du monde »; et ce présupposé, nous, les gens d'aujourd'hui, nous avons besoin qu'on nous le rappelle, qu'on nous ramène d'un christianisme de salons ultra-raffinés au christianisme de l'étable de Bethléem et du gibet dressé sur le Golgotha.

Tel est aussi le désir qui s'avive dans les esprits au sujet de

(1) *Ringen der Gegenwart*, Augsbourg, 1929, II, 700 ss.

la théologie. Au cours des siècles, le travail chargé de mener, selon la formule patristique, « de la croyance à l'intelligence » a édifié une « théologie spéculative », constituée de telle sorte que le débat sur des questions théologiques met en présence bien plutôt des écoles philosophiques que des théologiens de la révélation divine. L'au-delà de la théologie s'est trop confortablement installé dans l'ici-bas de la philosophie. Aussi faut-il revenir de l'apaisement intellectuel des « solutions apaisantes » à l'esprit de la crèche et de la croix, même et particulièrement dans la pensée théologique. La pensée qui s'exerce *sur* la crèche et la croix doit elle-même se laisser placer *dans* la crèche et clouer *à* la croix. Elle doit, — dans l'esprit de la doctrine vaticane (1), — nous introduire jusqu'au renoncement plus complet, à l'aveuglement plus total, nous faire pénétrer les *mystères*, et non l'apaisement interne qu'offre le « système achevé » d'une école.

Munich. ERICH PRZYWARA, S. I.

(1) Conc. Vatic., Sess. 3, cap. 4 (Denz. 1796).

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Réorganisation diocésaine dans l'état prussien (Constit. Apost. *Pastoralis officii*, 13 août 1930. — *A. A. S.* XXIII, 1931 p. 34).

Divers facteurs ont amené depuis quelques années une diffusion croissante du catholicisme dans l'ancien royaume de Prusse. L'esprit nouveau, issu de la guerre, se manifeste dans la liberté laissée à l'Église par la Constitution de Weimar et la conclusion d'un concordat très avantageux pour les catholiques entre le Saint-Siège et la république allemande. La Bulle *Pastoralis officii* détermine, dans le détail, la réorganisation des territoires ecclésiastiques. Pour la connaître, il suffira à nos lecteurs de se reporter aux premières pages de l'article si intéressant de M. le Professeur Van Hove dans la *N. R Th..*, 1930, p. 127, ss.

SACRÉÉ CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISÉ ORIENTALE

Avis (*A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 52). Les prêtres et les fidèles sont avertis qu'un ancien tertiaire régulier de la Congrégation syromalabare du Carmel, Dominique Cherusseri, n'a aucune permission de mendier ou de solliciter des honoraires de messes. Il prend parfois le nom de The Rev. Fr. Dominic, T. O. C. D.

SACRÉE CONGRÉGATION DES CÉRÉMONIES

Participation des cardinaux aux cérémonies religieuses à Rome (Décr. du 2 déc. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931 p. 56).

Le 30 mai 1902, la Sacrée Congrégation des cérémonies avait porté deux décrets sur la participation des cardinaux aux solennités religieuses dans les églises de Rome. Le premier était adressé aux cardinaux eux-mêmes, l'autre aux recteurs des églises de la ville éternelle. Il

faut croire que le temps en avait quelque peu oblitéré la mémoire et introduit un certain relâchement dans cette sage discipline. Un nouveau décret du 2 décembre 1930 rappelle et confirme les prescriptions antérieures en cette matière.

Le Souverain Pontife rappelle à tous que la dignité des Princes de l'Église doit inspirer une grande réserve dans les invitations dont ils sont l'objet et dans la mesure où ils les acceptent. Il ne convient pas de faire pontifier un cardinal si la solennité de la fête ou de la cérémonie ne justifie pas pleinement la présence d'un si haut dignitaire ecclésiastique.

Avant d'accepter une invitation, les cardinaux s'assureront également que le nombre et la qualité des clercs assistants permettront d'observer tous les rites prescrits par le cérémonial dans les offices où un cardinal pontifie.

La suite du cardinal devra être en rapport avec le degré de solennité de la cérémonie. Elle ne pourra jamais comprendre moins d'un noble familier, un caudataire et un domestique en habit.

J. C.

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT

Avis (*A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 62). — Pour couper court à divers doutes, la secrétairerie d'État déclare que le délégué apostolique de Constantinople est, en vertu de ses lettres de juridiction, autorisé à l'exercer dans les églises de n'importe quel rite dans l'empire turc.

J. C.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Ouvrages généraux

F. Cayré, A. A. *Précis de Patrologie.* Tome deuxième. Tournai, Desclée, 1930, (19 × 13 cm.), VI-924 p. Prix : 31 frs.

Ce second volume, caractérisé par le même esprit, le même but, les mêmes traits que celui de 1927, présente tous les mérites du premier et rendra peut-être plus de services encore, car pour la partie qui suit l'époque des Pères, c'est-à-dire à partir du VIII^e^ siècle, on n'avait pas ou guère de manuel de ce genre. Le titre de l'ouvrage, qui n'est pas tout à fait simple question de mots, prêtera flanc à critique, car il change la portée du mot patrologie, et l'exemple de Migne, qui du reste ne descendait pas jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle, ne suffit pas pour justifier l'introduction d'un nouvel usage. Mais le contenu sera partout le bienvenu. La fin de la littérature patristique couvre les 350 premières pages. Puis viennent les « grands continuateurs des Pères » (p. 347), c'est-à-dire les écrivains ecclésiastiques du moyen âge (p. 370-704) et ceux de la Renaissance, (p. 707-862), y compris Cajetan, Bañez et les Salmanticenses, Suarez et les Jésuites, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse et saint François de Sales. On doit remercier l'auteur d'avoir embrassé si ample matière et fourni une bonne orientation générale; la spiritualité et la morale, comme dans le premier volume, ont eu une place considérable dans ses pages. Les jugements sont empreints de sérénité et de modération, commandés par une vraie sympathie et un réel désir d'objectivité. Tous ne sont pas originaux : le second volume, fidèle imitateur du premier, s'appuie beaucoup sur les ouvrages d'autrui, qui sont choisis habituellement avec discernement. Mais cela vient s'ajouter au genre même de manuel pour renforcer la forme schématique de l'exposé et raidir l'expression des jugements en les privant de leur souplesse et de leurs nuances originelles : de là aussi des caractéristiques un peu absolues ou trop succinctement énoncées pour être parfaitement exactes. Ailleurs, il y a trace de tâtonnement et manque d'avis personnel. Ajoutons, comme critiques de détail, que Firmicus Materne, utile pour l'eucharistie et la messe, et pour l'histoire des religions, ne figure dans aucun des deux volumes ; les écrivains carolingiens n'ont pas la place qu'ils méritent; pour Abélard, Anselme de Laon et les Summistes du XII^e^ siècle, il fallait mieux souligner ou préciser leur rôle; il fallait aussi mieux distinguer les époques dans les habitudes de l'enseignement universitaire; la définition de la scolastique pourrait être discutée, comme l'exposé du XIV^e^ siècle; la *Bibliothèque* de Sommervogel (1890-1900), p. 367, n'est pas une réédition; l'édition de Marius Mercator par Schwartz devait être mentionnée, etc, etc. J. DE GHELLINCK, S. I.

R. Seeberg. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band : Die Dogmengeschichte der Mittelalters.* Sammlung theologischer Lehrbücher. Leipzig, Deichert, 1930, (24 × 16 cm.), XVI-800 p. Prix : 27 Mk.

Des trois principaux auteurs contemporains des *Dogmengeschichten* protestantes, R. Seeberg est celui qui a le plus remanié son œuvre et qui, pour ce travail de révision, a fait la part la plus large aux travaux et aux idées des catholiques. Depuis 1909-10, Harnack avait donné de ses trois volumes une édition *ne varietur*, où les changements de fond étaient autant que rien et laissaient intacte la conception nettement anticatholique du théologien libéral; Loofs en était resté en 1906 à la seconde édition de ses *Leitfaden*, qui présentait un exposé très savamment ordonné, relativement concis et d'un ensemble très systématiquement construit, moins brillant assurément, moins aisé à lire, mais en fait non moins radical que celui de Harnack. Seeberg ne se lasse pas de revoir l'un après l'autre et de grossir ses cinq volumes, dont il nous présente aujourd'hui le troisième en quatrième édition, augmentée de plus de cent pages. La division est la même que précédemment : quatre grands stades, avec la période carolingienne, l'opposition entre la papauté et l'état durant le début de la scolastique, la monarchie papale à l'époque de la grande scolastique, le déclin et la chute de cette suprématie et de cette scolastique. Ce qui caractérise cette nouvelle édition est d'abord le soin qu'a pris l'auteur et l'on ne peut que l'en louer, de se tenir au courant des innombrables travaux, textes et études, parus depuis dix-huit ans sur ces matières; c'est ensuite la conception maîtresse, qui domine surtout dans la seconde partie du livre, et qui veut faire de la réforme l'aboutissement de l'état des doctrines à la fin du moyen âge; on sent se préparer cette conclusion sous la plume de l'auteur dès le début, notamment dans le développement de ses idées sur l'église et sur la pénitence, ou dans le coup d'œil général sur les trois grandes matières de la préscolastique. Pour beaucoup de pages de détail, surtout pour l'histoire de la théologie, il se montre fort bien au courant; il n'est pas aussi heureux dans la compréhension des doctrines et des systèmes, malgré son réel effort d'objectivité. Il a une tendance aussi à ne pas établir de ligne assez précise entre le dogme et la théologie. Mais le théologien catholique ne peut pas se passer de cet ouvrage, qui est peut-être le plus complet et le plus savant exposé de la pensée religieuse médiévale en fonction de l'idée protestante.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Époque patristique

Q. S. Fl. Tertullianus. *Librum de Praescriptione Haereticorum* iterum recensuit Dr J. MARTIN (*Florilegium Patristicum.* Edid. B. Geyer et J. Zellinger, fasc. IV). Bonn, Hanstein, 1930, (23 × 16 cm.), 48 p. Prix : 2 Mk.

M. Minucius. Felix *Octavius*, Edidit J. MARTIN (*Florilegium Patristicum*, fasc. VIII). Bonn, 1930, (23 × 16 cm.), 86 p. Prix : 3,60 Mk.

S. Eus. Hieronymus et Aur. Augustinus. *Epistulae mutuae*, Edidit J. Schmid (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXII). Bonn, 1930, (23 × 16 cm.), 128 p. Prix : 5,60 Mk.

S. Aur. Augustinus. *Liber de videndo Deo seu Epistula 147*, Edidit M. Schmaus (*Florilegium Patristicum* fasc. XXIII). Bonn, 1930, (23 × 16 cm.), 34 p. Prix : 1,50 Mk.

S. Aur. Augustinus. *De doctrina christiana*, Edidit H. J. Vogels, (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXIV). Bonn, 1930, (23 × 16 cm.). VI-104 p. Prix : 5 Mk.

S. Aur. Augustinus. *De beata vita liber*, Edidit M. Schmaus (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXVII). Bonn, 1931, (23 × 16 cm.), 23 p. Prix : 1 Mk.

La vitalité du *Florilegium Patristicum* continue à s'affirmer par le nombre de ses fascicules et le mérite de leur contenu. Des cinq nouveaux, datés de 1930 et des trois datés de 1931, deux nous placent dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle, quatre nous mettent en contact avec l'œuvre de saint Augustin, deux nous présentent des questions chères à la scolastique médiévale.

Le fascicule IV nous donne une nouvelle édition du *De Praescriptione* de Tertullien, que Rauschen avait déjà réédité en 1906; le nouvel éditeur, J. Martin, reproduit le travail de son prédécesseur, qui s'était assuré une supériorité notable sur toutes les éditions antérieures grâce à la collation personnelle des deux plus anciens manuscrits, ceux de Lyon et de Sélestadt; les seules modifications, légères du reste, affectent quelques passages de l'annotation; l'appendice reproduit d'après Schwartz et Harvey le passage classique de saint Irénée (*Adv. Haereses*, III, 3-4) sur la tradition contre les hérétiques.

Plus personnelle et plus étendue est la part du même éditeur, J. Martin, dans l'élaboration du fascicule VIII. Il reproduit, moyennant quelques légers détails, le texte de notre compatriote J. P. Waltzing et, avec quelques suppressions et additions, son annotation des *loci* qu'on pourrait appeler *paralleli*. Mais contrairement à Waltzing, et à Lindner et à Heikel, il maintient l'ordre des chapitres fourni pas le manuscrit de Paris; il affermit aussi le mouvement nettement commencé par Waltzing et Rauschen, en se permettant beaucoup moins de corrections de détails que ses prédécesseurs sur le texte du manuscrit de Paris : ce en quoi on devra plus d'une fois l'approuver. Un résultat extraordinairement intéressant de sa préface, après la preuve fournie par H. Koch en 1926 de l'authencité cyprianique du *Quod idola dii non sint*, est la chronologie nouvelle de l'*Octavius*, que l'auteur place après saint Cyprien : solution inattendue d'un grand débat et d'incertitudes continuelles depuis saint Jérôme et Lactance et qui affecte aussi l'originalité de l'œuvre. Signalons en passant une faute d'impression p. 4, n. 6 (Waltzung).

Les fascicules relatifs à saint Augustin commencent par le n. XXII, dû à J. Schmid, qui reproduit d'après les éditions du *Corpus* de Vienne, la correspondance épistolaire échangée entre saint Augustin et saint Jérôme, soit un ensemble de 19 lettres, dont 10 de saint Jérôme. Une bonne introduction d'un peu plus de vingt pages examine les circonstances qui encadrent ce commerce

épistolaire et les quatre questions principales qu'il a pour objet. Pour celle de l'origine de l'âme, brièvement traitée, l'auteur aurait pu mieux opposer les caractéristiques de Jérôme et de saint Augustin dans leur controverse contre le pélagianisme; pourquoi aussi ne pas citer la solide étude du P. Portalié parue dans le *Dictionnaire de Théologie catholique?*

Dans le fascicule XXIII, dû à M. Schmaus, qui nous a donné une bonne étude de la doctrine psychologique de saint Augustin sur la Trinité, nous trouvons la fameuse lettre 147 du docteur d'Hippone, *De videndo Deo*. Le fascicule XXVII, par le même éditeur, reproduit le *De beata vita*, qui traite d'un sujet fort apparenté au précédent, la connaissance de Dieu, seule source du bonheur de la vie. Une courte préface précise les circonstances, le contenu, la portée de chaque œuvre; la bibliographie est un peu trop sommaire pour le fascicule XXIII; pour celle du fascicule XXVII on souhaiterait quelques brèves additions critiques qui tireraient grande valeur, sur un écrit aussi discuté, de la compétence spéciale de l'auteur si bien renseigné sur la pensée d'Augustin. Les textes reproduisent, avec quelques corrections, respectivement l'édition de Goldbacher ou celle de Knöll; mais on ne voit pas trop la raison de la collation du texte de Migne après celle du manuscrit de Munich pour le *De videndo Deo*. Le *De doctrina christiana*, qui pourrait « figurer avec les préfaces de saint Jérôme en tête de la Bible », nous est fourni dans le fascicule XXIV par l'éditeur bien connu du Nouveau Testament, le professeur H. J. Vogels, de Bonn; il reproduit en substance le texte des Mauristes, qu'il corrige à l'aide de leur annotation et de la collation personnelle des *loci paralleli* d'Eugippe et d'autres. A propos des traces d'une double édition de l'ouvrage par saint Augustin, il aurait pu ajouter que la fin du traité, à en juger par les manuscrits qu'a utilisés Mentelin dès 1466, semble avoir existé à part sous le titre du *De arte praedicandi* : c'est la première des œuvres authentiques de saint Augustin qui soit sortie de presse à l'époque des incunables. En résumé, avec les deux livraisons dont il sera question plus bas, huit bons fascicules qui font honneur à la collection et seront fort utiles aux théologiens. J. DE GHELLINCK, S. I.

The Catholic University of America Patristic Studies. Vol. XX, The Use of indirect Discourse in the Works of St Ambrose, by Sister M. A. MARTIN. — Vol. XXI, Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 A. D., by Sister M. B. O'BRIEN. — Vol. XXII, St John Chrysostom's Homilies on the Statues, by Sister M. A. BURNS. — Vol. XXIII, S. Aureli Augustini De Doctrina Christiana Liber Quartus, A Commentary with a revised Text, by Sister T. SULLIVAN. — Vol. XXIV, The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of St Augustine exclusive of the City of God, by Sister M. D. MADDEN. — Vol. XXV. St Basil and Monasticism, by Sister M. G. MURPHY. — Vol. XXVI. The Use of the Optative Mood in the Works of St Gregory of Nyssa, by G. W. P. HOEY, S. S. Washington, The Catholic University of America, 1930, (23 × 16 cm.), XVIII-126, XVIII-112, X-136, XIV-206, VIII-124, XIV-174, XVIII-166 p. Prix : 3 doll. 50 chaque volume.

C'est un fort souci de documentation et de relevés statistiques qui fait la

marque distinctive de la plupart des volumes de cette précieuse série. Depuis une dizaine d'années à peu près, les *Patristic Studies* de la *Catholic University of America* ont publié un certain nombre d'études sur le vocabulaire des écrivains ecclésiastiques, sur la langue et le style de leurs écrits, sur les figures de rhétorique et l'influence de la rhétorique ou de la sophistique dans leur œuvre.

Les volumes XX à XXVI, que nous avons sous les yeux, se caractérisent par des recherches du même genre et, s'ils n'ont pas évité complètement encore tous les défauts reprochés à plusieurs des premiers de la série, ils accusent un progrès marqué et méritent éloges. Ils ont gagné aussi en fermeté et l'exposé a souvent plus d'aisance et d'ampleur. Dans plusieurs d'entre eux, on constate avec plaisir que l'horizon s'est élargi, et à côté d'études de grammaire et de stylistique, comme dans ceux de Sister Martin et de G. W. P. Hoey, nous en trouvons sur l'histoire des religions décrites ou mentionnées par saint Augustin et sur la conception monastique chez saint Basile.

Le relevé des cultes, rappelés d'un point de vue très pratique par saint Augustin ailleurs que dans la *Cité de Dieu*, est consciencieusement établi, utile comme liste de renseignements et susceptible d'entrer dans une synthèse le jour où on en combinera les éléments avec ceux qui figurent dans la *Cité de Dieu*. Les diverses divinités sont passées en revue d'après l'ordre de Wissowra, qui sert de guide; on y constate l'importance pratique de l'astrologie à ce moment,— pourquoi ne pas utiliser aussi l'ouvrage de Bouché Leclercq? — Mais l'auteur n'en a pas relevé toutes les traces dans saint Augustin; pour la proportion des chrétiens vis-à-vis des païens, il aurait dû distinguer les situations par provinces.

L'ouvrage de Sister Murphy sera le bienvenu après ceux de Morison et de Clarke, parus en 1912-13 à Oxford et à Cambridge; c'est la première monographie de langue anglaise qui reprenne le même sujet. Tout n'y est pas parfait encore, la division est trop analytique et un peu forcée; quelques conclusions appellent discussion, et au point de vue de la littérature de son sujet, l'auteur aurait trouvé de bonnes indications dans les revues de langue française et allemande qu'elle ne cite pas, comme la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Elle a fait la part trop restreinte aux sources de la pensée basilienne : la question avait été ouverte à propos d'Eustathe de Sébaste et méritait examen; une récente étude du P. Willer sur saint Maxime le Confesseur et Évagre le Pontique a révélé plus d'une surprise en ce domaine. L'influence ultérieure de saint Basile méritait aussi plus de développement. Mais le livre, d'allure personnelle, contient d'excellentes pages et souvent complète avantageusement ou mieux supplée et corrige celui de l'anglican Lowther Clarke. Nous ne nous étendrons pas sur les travaux de Sister Martin, de P. Hoey et de Sister Burns, sur l'emploi de l'optatif, le discours indirect ou la rhétorique, respectivement chez saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome. Pour tenir davantage du genre statistique et grammatical, ces recherches, fort en honneur dans la série, ont l'avantage de mieux faire connaître la langue et la pensée de chaque écrivain, sa dépendance d'autrui, ou son originalité; par suite, elles préparent les éléments d'un bon chapitre sur le contact en ce domaine

spécial entre l'hellénisme et le christianisme. Mais il faut avoir soin d'en éclairer et aérer suffisamment l'atmosphère ; sous ce rapport, il y a encore à gagner.

Le *De doctrina christiana* de Sister Sullivan, qui coïncide avec l'édition de Vogels analysée ci-dessus, contient une introduction utile et un ample commentaire, qui apporte beaucoup d'éléments précieux pour le vocabulaire et la syntaxe; le texte, contrairement à Vogels, ne se contente pas de reproduire l'édition mauriste, mais il a été revu sur les photographies de neuf manuscrits ; de ce point de vue critique, l'introduction n'est pas assez précise ni ferme. Par contre, elle donne plus d'ampleur aux citations bibliques et aux conseils de style du livre IV, un peu au détriment des importantes matières des livres précédents; l'influence du *De doctrina christiana*, si haut côté par les éditeurs de Saint-Maur, est trop rapidement esquissée.

D'ordre essentiellement documentaire, mais incontestablement utile à divers titres, est le répertoire des qualificatifs latins, dressé par Sister Bridget O'Brien pour compléter celui de Engelbrecht (1892), et qui fait pendant à celui de Sister Dinneen (1929) pour les titres grecs, dans l'épistolographie de l'église antique. Nous y voyons les titres groupés en séries : les noms abstraits, comme *caritas*, *beatitas ;* les noms concrets, comme *minister*, *papa*, *pater ;* les adjectifs, comme *honorabilis*, *sanctus*, *etc.* Les classements en supérieurs, égaux, inférieurs, ecclésiastiques ou laïcs, ne sont pas repris avec esprit de suite dans chaque chapitre; cela gêne un peu la recherche. Il eût été bon aussi de faciliter la consultation par des titres courants mieux choisis. L'histoire et l'évolution de plusieurs vocables, mieux indiquée déjà que dans l'ouvrage correspondant de Sister Dinneen aurait dû prendre plus de place; pour le mot *papa*, par exemple, l'auteur aurait pu tirer mieux parti de l'étude de P. de Labriolle parue en 1911, pour *sanctus*, de celle du P. Delehaye, etc. Ces divers travaux, répertoires, traductions avec commentaires, études lexicographiques grammaticales ou stylistiques, enrichissent notre connaissance de la littérature patristique et présentent, pour la mise en œuvre synthétique qui manque encore, des ressources documentaires précieuses à tout travailleur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

I. Giordani. *La prima polemica christiana. Gli apologeti greci del secondo secolo.* Turin, Marietti, 1930 (22 × 15 cm.), 160 p. Prix : 6 lires.

La liste des ouvrages employés dans la présente étude et que l'auteur prend soin de produire à la suite de sa préface, n'est pas de nature à inspirer au lecteur une grande confiance dans les qualités scientifiques de ce qu'il est invité à lire. Le contact plus étroit avec l'ouvrage ne vient malheureusement pas modifier cette première impression. On ne demandera à ce travail ni aperçus originaux, ni recherches personnelles, précises et fouillées, sur les principaux problèmes que soulève l'examen des rapports entre l'Église du IIe siècle et son milieu ambiant, juif et hellénique. Ce livre pourra contenter celui qui désire, à peu de frais et sans trop d'exigence, se faire une idée générale de la situation de l'Église au temps des apologètes. CH. MARTIN, S. I.

C. H. Turner. *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima. Tomi prioris Fasciculi alterius Pars tertia.* Oxford, Clarendon Press,

Londres, H. Milford, 1930 (29 × 26 cm.), XVI p.-445 à 624 p. Prix : 42 sh.

C'est toute une vie de travail, consacrée à l'ancienne littérature chrétienne et aux recherches textuelles, qui vient de se fermer sur ce dernier volume de M. Cuthbert Turner, de Magdalen College, à Oxford. L'auteur était anglican, mais il comptait de nombreux amis parmi nous et professait une large sympathie pour les choses catholiques. La mort l'a surpris subitement au moment où le volume, que d'une main émue il dédiait pieusement à la mémoire de sa mère morte en octobre 1914, sortait de presse. Cette œuvre, qu'on peut appeler monumentale, représente un gigantesque labeur de recherches et de collation. La restitution parfaitement exacte de nos premiers dossiers canoniques occidentaux méritait bien ce souci, et les éloges qui dès l'origine ont accueilli le travail de M. Turner, montrent que les milieux savants ont su l'apprécier à sa juste valeur. Commencée il y a quarante ans, la publication s'éparpille sur un espace de trente et un ans, et dix-sept ans séparent du précédent volume celui que nous analysons ici. Cette partie comprend les canons de Sardique (344) et leurs résumés, les souscriptions des évêques présents, et les décrets du concile de Carthage de 419, qui ont trait dans l'affaire d'appel du « lamentable » Apparius de Sicca Venerea, à un débat de critique textuelle sur un des canons de Nicée, pour les canons de Sardique, nous trouvons quatre textes : l'original latin, la traduction grecque contemporaine, un texte latin tiré du grec, un texte latin composite, tiré de cette version latine et de la traduction grecque. C'est dire par quel dédale de recensions l'éditeur avait à se frayer sa route ; le résultat se détaille avec sûreté et fermeté, à la manière des excellents volumes antérieurs, où un critique sagace comme J.-B. Bury n'a eu guère à donner que des éloges. La publication demeure malheureusement inachevée ; le programme complet de l'auteur comportait encore trois parties pour le tome I et deux autres pour le tome II ; on y devait trouver entre autres choses les mentions et allusions aux canons de Nicée dues aux pontifes romains jusqu'à saint Léon et surtout un bon texte de l'*Ecclesiasticorum dogmatum liber* de Gennade de Marseille. Espérons que ces fascicules, en grande partie déjà prêts pour l'impression, viendront bientôt compléter comme œuvre posthume ce riche trésor des *Monumenta*. La disposition et la netteté typographique, coûteuse mais sans rivale peut-on dire, fait honneur comme toujours à la *Clarendon Press*. J. DE GHELLINCK, S. I.

E. Fleury. *Hellénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Naziance et son temps*. Études de Théologie Historique publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1930, (24 × 15 cm.), XII-384 p. Prix : 54 frs.

Ce volume n'est pas un simple relevé de textes, c'est une large esquisse très personnelle. L'auteur nous avait donné jadis une intéressante étude sur Hippolyte de la Morvonnais, un Breton de 1830-50, que le mal littéraire et le romantisme avaient passablement désaxé. Cette fois, c'est vers l'antiquité chrétienne qu'il se tourne. Professeur de langue et de littérature grecques, il a été attiré par le conflit de l'hellénisme et du christianisme qu'il croit lire

dans l'âme de Grégoire de Naziance. Son livre, dont le sous-titre indique cette préoccupation, donne plus et moins qu'il promet. En neuf chapitres, toute la carrière de l'écrivain se déroule en tableaux et en récits qui se lisent très agréablement et où se donne librement cours, souvent avec finesse, parfois avec une pointe de paradoxe ou d'ironie moqueuse, la psychologie très exercée de l'auteur. L'historien sera-t-il aussi satisfait? Nous en doutons. Il voudrait contrôler les affirmations; mais la sobriété des références, parfois leur caractère trop général, y fait obstacle, excepté quand il s'agit de la lecture des discours; encore celles-ci sont-elles trop massées; il y a trop d'auteurs de seconde main, quelques-uns pas *up to date;* d'autres ont laissé leur marque dans la manière de l'auteur et pas toujours à son avantage. Le rôle de Grégoire dans l'histoire doctrinale, décisif et glorieux, n'apparaît pas, et en cette matière de l'arianisme, de ses ramifications et de ses adversaires, comme aussi du nestorianisme, il y aurait lieu à rectifications. Des rapprochements un peu hasardés, des généralisations trop peu précisées ou mal établies, pas assez d'attention aux ambiances et au milieu, une conclusion insuffisante, enlèvent à l'ouvrage une partie notable de la valeur que lui donnerait son mérite littéraire et la finesse de son analyse psychologique. Il lui manque aussi les tables des noms et matières. J. DE GHELLINCK, S. I.

Chrys. Baur, O. S. B. *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2 Bde. I. Antrochien. II. Konstantinopel.* Munich, Max Hueber, 1929, (24 × 16 cm.), XL-332-412 p. Prix : 22 Mk 50.

Le présent ouvrage est le couronnement de près de trente années de travail persévérant et consciencieux. C'est dire qu'il vaut plus qu'un regard superficiel ou qu'une analyse sommaire. Le P. Chrys. Baur a visiblement visé à faire une œuvre de grande envergure en même temps que sérieuse et solidement charpentée, à élever, pour ainsi dire, à la mémoire du saint dont il porte le nom en religion, un monument digne de son génie et de son œuvre. Mais il a voulu aussi faire œuvre de vulgarisation. De là, à la fois la note discrètement scientifique, et par ailleurs le ton simple, enjoué, allant même de ci de là jusqu'à la familiarité, qui caractérise presque partout l'allure du récit.

C'est la même double préoccupation qui a stimulé le P. Baur à consacrer un soin tout spécial à la reconstitution du cadre, social, politique et religieux, dans lequel s'est déroulé la vie de son héros. On trouvera des chapitres entiers sur les écoles et sur les écoliers au IVe siècle, sur Libanius, sur Antioche et Constantinople, sur la situation politique et religieuse de ces villes au tournant des IVe et Ve siècles, sur les empereurs contemporains, Julien, Valens, les deux Théodose, sur l'impératrice Eudoxie et la cour impériale, etc. Tout cela suppose une connaissance d'ensemble du christianisme de ce temps et de ses problèmes, qui n'a pu s'acquérir que par une étude laborieuse. Il faut louer le P. Baur de cet effort considérable accompli pour mettre à la portée de ses lecteurs et dans un cadre vivant et concret une vie sérieusement documentée de saint Jean Chrysostome.

La biographie proprement dite du saint a les allures d'une petite encyclopédie, on nous y apprend non seulement les événements principaux de la vie du saint:

mais encore l'étendue de son activité littéraire, ses caractéristiques comme prédicateur, littérateur, liturge, écrivain ecclésiastique, exégète, apologète, théologien, moraliste, etc. Cette façon de procéder a ses avantages mais aussi ses inconvénients. Elle a le tort d'estomper, par exemple, par l'accumulation même des points de vue étudiés, les traits *marquants* du caractère et de la sainteté du grand docteur, qu'on aurait avant tout aimer connaître. Mais elle a surtout le tort, à notre avis, dès qu'il s'agit de saints comme Chrysostome, d'imposer au biographe un labeur littéralement surhumain. Celui qui connaît les problèmes épineux que provoquent, par exemple, la chronologie de la vie de Chrysostome ou sa production littéraire, pardonnera facilement au P. Baur de n'avoir ni tout lu, ni tout critiqué, ni tout résolu, — disons même, ni tout approfondi — de ces problèmes. Ce défaut serait grave si l'auteur avait voulu produire une œuvre strictement scientifique. Mais l'ambition du P. Baur n'était pas celle-là. Son désir n'est pas de nous donner le portrait « définitif » de saint Jean Chrysostome — celui-là, sera-t-il jamais possible de le tracer ? — ni même, du point de vue strictement scientifique, de produire une œuvre qui « fasse époque ». Il n'a voulu que présenter au grand public chrétien, en hommage de vénération à son saint patron, un tableau d'ensemble, largement développé et sérieusement documenté, de la physionomie, si riche à bien des égards, du grand orateur. De ce point de vue, l'ouvrage est ce qu'on peut trouver de meilleur jusqu'à ce jour et prendra place avec honneur dans les rayons de nos bibliothèques. CH. MARTIN, S. I.

Le XV^e^ Centenaire de saint Augustin. Numéro spécial de la *Documentation catholique*, 30 août 1930, (25 × 18 cm.), 64 col. Prix : 0,75 fr.

La *Documentation catholique* consacre un numéro spécial au XV^e^ Centenaire de saint Augustin. Il comprend deux parties : I. Actes de l'épiscopat. Lettres du cardinal Segura y Saenz, archevêque de Tolède ; du cardinal Schuster, archevêque de Milan ; de Mgr Durand, évêque d'Oran. II. Doctrine et histoire : quatre travaux de G. Goyau, F. Cayré, A. A., F. Van den Kornhuyse, A. A., et P. Tranquille et L. Meyer.

A Mönument to saint Augustine. *Essays on some Aspects of his Thought written in Commemoration of his 15^th^ Centenary*. London, Sheed and Ward, 1930, (22 × 14 cm.), 368 p. Prix : 12,6 sh.

Un des nombreux mérites de ces dix *Essays* est dû à l'idée de synthèse qui préside à leur choix et à leur élaboration : en ce sens, ils justifient le titre de *Monument* donné au livre, encore que la construction ne puisse et ne veuille prétendre à être complète. Toutes ces études ne sont pas non plus inédites ; plusieurs, publiées d'abord dans des revues du continent, paraissent ici traduites en anglais. Le lecteur est placé d'abord dans le milieu de saint Augustin ; puis, à grands traits, de la plume du P. Martindale, est dépeinte la vie et la physionomie morale du docteur ; son mysticisme vient ensuite et son humanisme. Puis trois chapitres sont consacrés à des sujets spécialement doctrinaux : la philosophie de saint Augustin, par le P. d'Arcy, saint Augustin et saint Tho-

mas, par J. Maritain, le système moral de saint Augustin, par le P. Roland-Gosselin. Les trois chapitres, dûs à des écrivains non moins connus, le P. Przywara, Et. Gilson et M. Blondel, examinent des questions pleines d'actualité : saint Augustin et le monde moderne, l'avenir de sa métaphysique, les ressources latentes de sa pensée. Assurément, parmi les nombreux volumes consacrés depuis un an au docteur d'Hippone, celui-ci est un des plus originaux et des plus attrayants. On pourra trouver des affirmations contestables et des rapprochements hasardés ou marqués d'un optimisme un peu serein; on souhaiterait un peu plus de nuances dans quelques idées générales; on voudrait ne pas avoir à tourner des pages entières, chargées des énoncés les plus prégnants, sans rencontrer quelque référence à leur appui, tandis que l'abondance qui caractérise soudain certaines pages, par exemple, pp. 216-217, aurait pu avantageusement déborder sur d'autres; le choix des auteurs cités comme garants n'est pas toujours d'inspiration bien large et paraît bien unilatéral par endroits. Mais il n'y a rien ou peu de choses de banal dans l'ensemble, et le volume fait penser. De façons diverses, beaucoup des articles, les derniers notamment, ont l'avantage de montrer le parti qu'on pourra tirer d'Augustin; ils éclairent très utilement un certain nombre de questions qui ont fait l'objet des essais de conciliation, caractéristiques de la semaine augustinienne de Rome, et en montrant la complexité des problèmes que soulève la compréhension du « système » d'Augustin et sa comparaison avec d'autres, ils ont bien mérité de la pensée du grand docteur, car ils préparent la voie à des études toujours plus approfondies. J. DE GHELLINCK, S. I.

B. Alves Pereira, O. F. M. *La Doctrine du Mariage selon saint Augustin.* Études de Théologie Historique publiées sous la direction des professeurs de théologie de l'Institut Catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1930, (24 × 15 cm.), X-248 p. Prix : 30 frs.

L'œuvre du P. Pereira, terminée en 1918, vient dêtre finalement publiée par son confrère, le P. Léonard de Carvalho e Castro, qui en avait reçu le manuscrit; celui-ci a tenu à respecter la rédaction de son ami décédé depuis douze ans et ne s'est permis que quelques légères retouches et suppressions. Relevé consciencieux de toutes les affirmations augustiniennes sur le mariage et témoin par le fait même de l'évolution qui se produit en plusieurs points dans l'esprit de saint Augustin, l'ouvrage rendra d'amples services, malgré ses imperfections. Il donne des idées du grand docteur un ensemble très fourni, suffisamment complet et logiquement ordonné; il attire l'attention sur plus d'une grosse question qui avait souvent préoccupé le théologien de la grâce et l'adversaire du manichéisme. Les chapitres sur le but et les liens du mariage, sur l'unité, l'indissolubilité et le « sacramentum » du mariage, celui-ci le plus développé (pp. 173-228), sont fort précieux. Mais le classement logique, tel que nous le présente l'auteur, répond-il parfaitement à l'idée augustinienne et à la proportion qu'établissait celle-ci entre les diverses parties de son enseignement? Sur l'essence du mariage et les grandes conséquences qu'aura plus tard cette doctrine opposée à celle de sainte Ambroise, sur les canonistes de Paris et de Bologne, l'on nous dit trop peu, comme à propos des idées péla-

giennes de Julien et d'autres. Puis dans les questions du contrat et des usages matrimoniaux, des IVe et Ve siècles, on voudrait voir éclairer la pensée augustinienne par les institutions juridiques de la loi romaine ? Il aurait fallu ajouter une table des noms et matières. Il n'y a pas lieu de multiplier ces remarques, l'auteur n'étant plus là pour les discuter; son livre est marqué par un sérieux travail d'analyse, et contient nombre de pages utiles, grâce à son consciencieux relevé.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. A. Davids. *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica.* La Haye, Govers, 1930, (24 × 16 cm.), 302 p.

Sujet assurément intéressant plutôt que nouveau, étude consciencieuse, exposé latin clair, dans une phrase correcte, mais très analytique, vaste ampleur des recherches, grande connaissance des solutions antérieures et des travaux contemporains, tels sont les traits qui signalent le volume à l'attention. Tout n'y est pas nouveau : le problème historique du priscillianisme primitif et de la tragédie de Priscillien a suscité déjà beaucoup d'études! Mais le titre donné par l'auteur à sa thèse faisait présager du neuf dans des limites plus circonscrites. Or, nous avons toute la question du priscillianisme ancien, des traités retrouvés par Schepps à Wurzbourg et du déroulement historique des événements, développée dans les deux premiers chapitres, qui couvrent près des deux tiers du volume (p. 29-177). Cela réduit trop la part d'Orose, auquel est consacrée une courte introduction, substantielle du reste (p. 11-28), et qui n'intervient de nouveau qu'à la page 178; puis, de la page 247 à 285, nous avons l'idée de saint Augustin. Ces deux chapitres appelleraient des nuances et des rectifications : le témoignage d'Orose ne remonte pas à la première génération des priscillianistes et saint Augustin n'a connu que tard et incomplètement le priscillianisme, qu'il a toujours été porté à apparenter au manichéisme. Par contre, ces pages contiennent quelques bonnes analyses. Les deux premiers chapitres se défendent avec raison de tout excès aventureux; nous sommes heureux de noter qu'ils admettent l'interprétation du P. Suys pour la sentence de Trèves, et qu'ils écartent avec sagesse et compétence le système de Babut.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Acta conciliorum oecumenicorum, iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis, edidit EDUARDUS SCHWARTZ. Tomus primus, *Concilium Ephesinum*. Volumen primum, pars I-VIII. XXVI-128 pp., VIII-110 pp., IV-104 pp., XXVIII-70 pp., IV-142 pp., VI-169 pp., XI-180 pp., IV-67 pp. Berlin, W. de Gruyter, 1927-1930, (30 × 22 cm.). Volumen alterum, 1925-26, XII-128 pp. Prix : 336 Mk.

Il y a longtemps que les textes grecs du concile d'Éphèse ont trouvé leur premier éditeur en J. Commelin à Heidelberg en 1591; au début du siècle suivant, en 1608, le premier volume de la collection vaticane des *Concilia generalia*, la première avec textes grecs, faite à Rome sur l'ordre de Paul V et conformément aux idées de Bellarmin, en donnait une édition nouvelle basée sur quatre manuscrits, avec une traduction latine due à notre compatriote, le jésuite

Théodore Peltan; quelques autres pièces, en traduction latine seulement, empruntées à un recueil paru à Bâle en 1542 ou prises ailleurs, étaient intercalées ou ajoutées aux actes grecs. C'était un ensemble relativement riche, mais dont l'ordonnance aurait pu être meilleure. Depuis lors, dans les grandes collections de Labbe et Cossart, d'Hardouin, de Colet et de Mansi, on peut dire que les dossiers relatifs à la célèbre réunion de 431 ont subi une augmentation de désordre plus encore qu'un enrichissement de documents. Le principe même de la superposition qui présidait à leur composition, au lieu de celui d'une refonte à nouveau, avait pour résultat d'accumuler les pièces sans améliorer l'ordonnance ni augmenter la lumière.

Les *Acta Conciliorum oecumenicorum* entrepris en 1909 par la *Wissenschaftliche Gesellschaft* de Strasbourg, à l'instigation de Schwartz qui venait de finir alors sa belle édition d'Eusèbe de Césarée, ont pour but de remédier à cet état des choses. Le tome I réparti en cinq volumes est consacré tout entier au concile d'Éphèse; les derniers fascicules viennent de paraître, facilitant ainsi les études théologiques et historiques que suscite déjà le quinzième centenaire du concile. Les pièces relatives au concile, car il ne s'agit pas des seuls actes, mais aussi des lettres, traités, apologies, etc., composées par ses principaux membres, ont fini par constituer des recueils d'origine diverse. Déjà Marius Mercator avait traduit des pièces en latin, au lendemain du concile, pour les Occidentaux; la longue répercussion produite en Occident par la Querelle des Trois Chapitres, aboutit à la composition de nouveaux dossiers, les uns pour saint Cyrille et Rome, les autres de tendance sympathique à Nestorius. La publication de Schwartz a pris pour principe de respecter la confection de ces recueils; il les publie critiquement en reproduisant l'ordre de leur contenu : la collection de Vérone, la Vaticane, la Palatine, la Cassinienne, etc. A divers points de vue, on y trouvera avantage, surtout pour l'histoire des conflits sur l'interprétation des idées du concile à travers les âges. Mais la date relativement récente de la composition et des remaniements de ces dossiers justifie-t-elle totalement ce respect? Et l'on se prend à se demander s'il n'y avait pas moyen pour une partie des pièces d'arriver au même résultat par de bonnes tables de concordance. La partie la plus neuve est assurément le volume I qui comprend les actes grecs du concile; on nous y donne un certain nombre de pièces qu'on ne possédait qu'en latin depuis l'édition de 1542. Une édition de Marius Mercator au volume V et un bon nombre d'écrits grecs, surtout de saint Cyrille, puis de Proclus et d'autres, avec un riche dossier de documents publiés pour la première fois en édition critique, fourniront au théologien et à l'historien de l'église et du dogme un précieux instrument de travail.

Pour ses prédécesseurs, comme Labbe, Garnier, Mansi, Migne, l'auteur est sévère d'appréciation et de ton. Son œuvre a trop de mérites pour avoir à redouter la réciprocité de ces procédés. Mais la critique trouvera chez le meilleur éditeur quelques particularités à relever : quelques lacunes dans la mention de manuscrits secondaires, quelques fautes de détail, quelques inexactitudes, des négligences de latinité; on en a relevé de côté et d'autre dans les revues spéciales, mais les limites de ce compte-rendu ne nous permettent

pas d'y insister. Ce que l'on reprochera aussi à l'auteur, et avec raison, est vis-à-vis de saint Cyrille une sévérité déplaisante. Que le caractère du vaillant lutteur n'ait pas été celui d'un saint Ambroise ou d'un saint François de Sales, personne ne songe à le contester. Mais il n'est pas légitime d'abaisser à des jalousies personnelles ou à des rivalités officielles le mobile des grands événements qui s'accomplissent autour du concile ; on se demande si la sagacité dans les soupçons, pour faire toujours revenir le vilain rôle à un seul et même personnage, ne dépasse pas la portée de la documentation. L'ouvrage de Scott avait envisagé les choses sous un angle plus large et avait commencé une réaction plus objectivement fondée. Si, en tenant compte de ces réserves, on complète cette série des cinq volumes des *Acta* par les études de Schwartz dispersées dans diverses revues et surtout dans les *Sitzungsberichte* ou *Abhandlungen* des académies de Vienne et de Munich, on aura l'ensemble le plus riche de documentation sur le concile d'Éphèse, muni de tables et de lexiques où le théologien, l'historien et le philologue trouveront à puiser à pleines mains : ceux-ci souhaiteront que le vaillant éditeur puisse étendre à la documentation du concile de Chalcédoine son étonnante vigueur de septuagénaire. J. DE GHELLINCK, S. I.

B. Nisters. *Die Christologie des kl. Fulgentius von Ruspe.* Münsterische Beitrâge zur Theologie, XVI. Münster, Aschendorff, 1930, (24 × 16 cm.), 116 p. Prix : 5,80 Mk.

La christologie de saint Fulgence de Ruspe demandait certes une étude et celle que nous avons sous les yeux mérite éloges. Ce fidèle disciple du docteur d'Hippone, qui a vu la plus synthétique de ses œuvres, le *De fide ad Petrum*, traverser tout le moyen âge sous le nom de saint Augustin, s'est trouvé souvent éclipsé par l'éclat de la gloire du maître. L'étude de sa théologie surtout en christologie, où il est moins qu'en sotériologie le pur écho d'Augustin, est rénumératrice, car son rôle est prépondérant, l'auteur le fait remarquer avec raison, au moment de la répercussion en Occident des conflits christologiques orientaux, et il a beaucoup influé sur le développement ultérieur de la doctrine occidentale. Le travail est divisé en trois parties, division qui s'impose peut-on dire : divinité du Sauveur (p. 17), son humanité (p. 45), l'union hypostatique (p. 57-107). Dans cette dernière partie, on remarquera le chapitre trinitaire et celui sur la science humaine du Christ, où Fulgence accuse un réel progrès. Les sources grecques attirent l'attention ; il y faudrait plus de relief. A propos des formules liturgiques taxées de subordinatianisme arien, l'étude de J. A. Jungmann n'est pas utilisée.

L'importance de l'exposé trinitaire et christologique de Fulgence ne demanderait-elle pas aussi une étude comparative plus approfondie entre son contemporain Boèce, d'une part, et Augustin d'autre part ? La doctrine des relations, indiquée par Fulgence, plus ferme déjà chez Boèce, qui la détache de toute préoccupation historique, et soudain si développée dans les conciles de Tolède un siècle et demi plus tard, demanderait un peu plus. La position de Boèce aussi en christologie eût été intéressante à étudier comme écho des controverses « scythes ». Mais cela dépassait sans doute le cadre du travail, qui est sérieux et instructif. J. DE GHELLINCK, S. I.

Moyen âge

B. Geyer. *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses*, edidit et notis illustravit. (*Florilegium patristicum*, fasc. XXV). Bonn, Hanstein, 1931 (23 × 16 cm.), 34 p. Prix : 1,50 Mk.

W. Lampen, O. F. M. *De Causalitate Sacramentorum iuxta Scholum Franciscanam. Florilegium Patristicum*, fasc. XXVI. Bonn. Haustein, 1931, (23 × 16 cm.), 60 p. Prix : 2,80 Mk.

Le groupe médiéval des éditions du *Florilegium* se recommande à l'attention avec les mêmes titres que le groupe patristique. Signalons ici le fascicule XXV, consacré aux « *Quaestiones* » et à un *Sermo* du célèbre Eckard. Le choix de l'éditeur, avantageusement connu par ses publications médiévales, mérite approbation : outre le renouveau d'intérêt que suscite en ce moment le maître dominicain, ces extraits se recommandent par l'importance des thèses qu'ils contiennent, par les problèmes qu'ils soulèvent et par l'utilité qu'aura, dans les exercices pratiques, la discussion de ces textes, quelques-uns diverses fois édités déjà, pour la solution des questions qu'ils suscitent de critique textuelle, chronologique et doctrinale.

Avec le fascicule XXVI, nous abordons la question de la causalité des sacrements, qui a toujours passionné les discussions théologiques. Les divergences profondes, qui marquent les avis des théologiens sur l'attitude de l'école franciscaine en ce point, a décidé le P. Lampen, familier avec les sources de l'histoire doctrinale de l'Ordre, à mettre sous leurs yeux les textes mêmes de ses principaux docteurs : Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Richard de Middleton, Guillaume de la Ware, celui-ci inédit, le B. Duns Scot. Habituellement, il reproduit les textes imprimés en les corrigeant, s'il y a lieu, à l'aide de quelques bons manuscrits. La préface est très objective. Pourquoi un autre fascicule ne donnerait-il pas les textes des docteurs qui se placent chronologiquement après ces maîtres ? Cela permettrait de se faire une idée du développement et de la diffusion de leurs doctrines.

J. DE GHELLINCK, S. I.

R. E. Messenger. *Ethical Teachings in the Latin Hymns of Medieval England.* Studies in History, Economics and Public Law, n. 321. New York, Columbia University Press, 1930 (23 × 16 cm.), 210 p. Prix : 3,50 doll.

A première vue, l'objet de cette étude se présente facile et simple, sans trop de complications, et souverainement rémunérateur. Il y a longtemps (1913) que l'auteur des *Analecta Hymnica medii aevi* signalait l'intérêt et les ressources de ces documents pour la compréhension de l'idéal de vie chrétienne et de culture dont s'inspirait le moyen âge. Mais dès qu'on met la main à l'œuvre, déjà pour le seul choix des pièces, les difficultés apparaissent. L'auteur, qui a beaucoup simplifié et un peu schématisé son programme, a réussi à dominer bon nombre des obstacles qui gênaient sa route, et son livre est dans l'ensemble une première initiation à un sujet difficile. Il a restreint son enquête d'une part aux sept vertus principales de foi, d'espérance et de charité, et de justice,

de tempérance, de prudence et de force, c'est-à-dire à nos vertus théologales et cardinales, d'autre part, aux vices représentés par les sept péchés capitaux. C'était son droit d'agir ainsi; mais la conception de la vie chrétienne comporte encore autre chose et le contenu des hymnes, soit comme enseignement jadis, soit comme sources actuelles d'information, est notablement plus riche. La division du sujet, après une introduction générale (p. 15) et un aperçu sur les collections d'Angleterre (p. 39), que nous ne discuterons pas ici, passe en revue le propre du temps (p. 59), puis le commun des saints (p. 116), puis le propre des saints (p. 129), divisés en saints bibliques et non-bibliques. Un chapitre de conclusion d'une dizaine de pages (p. 184), puis une bibliographie, un index des *incipit* et une table générale alphabétique terminent ce volume. Les limites de ce compte-rendu ne permettent pas de relever ou de discuter les détails. Mais la division, fort disproportionnée du reste, ne donne pas toute satisfaction; elle tient trop compte de la place formelle des hymnes et pas assez de leur répercussion dans la vie réelle; la place du *Dies irae* (p. 111 et 194) est typique à cet égard; l'étendue et la profondeur de cette répercussion soulèvent aussi des questions. De plus, l'origine des diverses hymnes, leur date de composition et celle de leur diffusion, comme aussi celle de l'intelligence du latin par le peuple, questions fort complexes assurément, et sur plusieurs desquelles l'on peut demeurer plus sceptique que l'auteur, devaient entrer en ligne de compte pour faire apprécier le développement de l'enseignement moral dû à l'hymnologie : celle-ci est-elle effet ou cause? Une tendance trop portée à la statistique et à un certain schématisme se fait jour en maints endroits, jusque dans la conclusion, par exemple p. 187.

Dans le grand nombre de choses dont parle l'auteur, tout ne pouvait être de première main; le choix de ses garants, comme celui de Zöckler, est plus d'une fois critiquable ou unilatéral. Mais ces pages sont jalonnées d'excellentes réflexions, au milieu de quelques autres contestables; elles ouvrent de bons aperçus sur cet attirant moyen âge qui fascine visiblement les *Scholars* d'Amérique, et constituent un premier essai qui, malgré les points critiquables, mérite sincère éloge. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. J. Macdonald. *Berengar and the Reform of sacramental Doctrine.* London, Longmans, Green and C°, 1930, (23 × 15 cm.), XII-444 p. Prix : 21 sh.

Ce gros volume est consacré à la biographie de Bérenger (p. 1-225) et à l'histoire de la doctrine eucharistique depuis l'époque carolingienne jusqu'au IV^e^ concile de Latran en 1215 (p. 226-405); la survivance de l'enseignement bérengarien dans l'église anglicane occupe un court chapitre final (p. 406-414). Écrit avec une sérénité de ton qui veut se défendre de toute polémique, et que, sans doute, facilite un peu sa confiance dans la valeur historique de sa thèse, le livre de M. MacDonald mérite d'être lu par le théologien catholique. Ses dimensions, qui en font le plus grand travail paru en anglais sur Bérenger, sa riche documentation, son analyse détaillée de tous les controversistes du XI^e^ siècle, sa connaissance de la littérature du sujet, son recours aux documents saxons, la richesse de ses tables et de ses notes savantes le recommandent

tout de suite à l'attention. Deux traits originaux le caractérisent : d'abord, une utilisation minutieuse des cartulaires, qui lui permet de déterminer un certain nombre de détails relatifs à la biographie de Bérenger, à son entourage, à ses relations avec Tours, aux circonstances politiques et autres qui encadrent le conflit. Nous ne nous arrêterons pas ici à ces pages que, sauf quelques données ou conclusions contestables, on ne songera pas à discuter. Le second trait nouveau appartient à l'histoire des doctrines; pour l'auteur, l'enseignement eucharistique de l'Église d'Angleterre est bien antérieur à la réforme; il a pour origine la tradition qu'il dit augustinienne et qui prévaut dans la doctrine de Bérenger. Arrêté ou endigué en Angleterre par l'ouvrage de Lanfranc, auquel est reconnue grande efficacité, le mouvement reprend avec Wyclif, mais sans effet immédiat, pour être définitivement triomphant au XVI^e siècle. Actuellement « la pensée moderne se rapproche des vues bérengariennes et s'ébranle vers une interprétation nouvelle du symbolisme. » Des affirmations aussi radicales, non exemptes d'illusions, du reste, dans leur tranquille expression, jalonnent le livre depuis la préface et l'annonce du libraire jusqu'au dernier chapitre; elles se résument dans le titre lui-même, qui est un programme ou l'énoncé d'une thèse. Les limites de ce compte-rendu ne permettent pas de relever chacune d'elles. Contentons-nous de dire seulement que malgré la vaste documentation de l'auteur, son interprétation déjà du seul point de vue historique, est loin d'inspirer confiance. Elle témoigne d'une grande sagacité, intelligemment en éveil dans l'assemblage des seuls indices qui lui sont favorables; mais elle opère une dissociation funeste. Elle entremêle trop souvent les originaux et les auteurs de seconde main; ceux-ci ne sont pas toujours compris d'après leur vrai sens, comme par exemple dans le cas d'une remarque énoncée dans une étude sur *Sacramentum* par l'auteur de ce compte-rendu : cela rend défiant. Les notes, fort nombreuses, ont le mérite de la sobriété; mais cette sobriété n'est pas synonyme de netteté ou de décision; on y constate beaucoup de tâtonnements, qui mettent en question la fermeté critique de la recherche et la sûreté consciente de l'avis personnel dans les problèmes littéraires et autres.

Des exagérations, quelques hypothèses, des généralisations non fondées, comme à propos de la « large » influence de Bérenger établie en cet endroit par le seul écrit d'Aelfric, la tendance à repérer pour toute idée catholique commune une source spéciale, comme à propos de l'idée du remède, dite ignatienne (saint Ignace d'Antioche), l'habileté à écarter le sens d'un témoignage contemporain par l'interprétation prise à un auteur moderne, sont autant de traits qui ne recommandent pas la méthode de l'auteur ni ses conclusions. Le groupement des controversistes antibérengariens aurait dû davantage tenir compte des centres associés aux noms de Chartres et du Bec ; sur Bède, les études de dom Cabrol et du P. Lebreton (1908) auraient permis de rectifier certaines assertions, etc. Mais, nous le répétons, malgré ses réels défauts et sa thèse inacceptable, l'ouvrage mérite d'être lu par le théologien catholique, non seulement comme résultat d'un travail minutieux, mais comme indice d'un état d'âme et d'opinion fréquent chez nos frères séparés.

J. DE GHELLINCK, S. I.

E. Perels. *Bonizo liber de vita christiana, herausgegeben von E. Perels.* Texte zur Geschichte des rômischen und kanonischen Rechts im Mittelalter, I Band. Berlin, Weidmann, 1930, (27 × 18 cm.), XCVIII-402 p. 2 planches. Prix : 60 Mk.

Le série des « Textes pour l'histoire du droit romain et du droit canonique au moyen-âge », entreprise par l'académie de Prusse, débute aujourd'hui par un premier volume consacré à Bonizon de Sutri; il sort des presses Weidmann à Berlin, auxquelles il fait honneur, et permet d'augurer très avantageusement de la série. Bonizon, un des plus dévoués partisans de Grégoire VII était depuis longtemps célèbre chez les historiens à cause de son *Liber ad amicum*, assez diversement apprécié. Le théologien et les canonistes ne pouvaient utiliser son œuvre inédite. Car, bien qu'il fût connu depuis le XII^e^ siècle, surtout par la chronique des Papes qui forme une partie de son quatrième livre (IV, 1-46), et qu'utilise entre autres Sicard de Crémone, le *De Vita christiana* de Bonizon dut attendre l'année 1841 pour être livré partiellement à l'impression par le cardinal Mai. A l'époque de la guerre, Paul Fournier, dont le beau volume sur les sources canoniques entre les Fausses Décrétales et le *Décret* de Gratien est impatiemment attendu, lui consacra plusieurs articles. C'est le texte complet de l'œuvre que nous présente aujourd'hui Ernest Perels. Son introduction critique, très fouillée, date l'œuvre des dix dernières années du XI^e^ siècle, pas avant 1090, pas après 1099; ce qui coïncide substantiellement avec les données de Paul Fournier (1089-1095); une longue étude des manuscrits, table de concordance, rubriques des chapitres, etc, sur lesquelles nous n'insisterons pas ici, fournissent au lecteur désireux de contrôle tous les renseignements voulus. L'éditeur, qui s'est depuis longtemps formé la main par ses travaux pour les *Monumenta Germaniae historica*, a été amené à s'occuper de Bonizon par ses recherches sur les lettres du pape Nicolas I; il a cru préférable pour des raisons que nous ne pouvons qu'approuver, de ne nous donner qu'une édition « semi-critique », comme il dit, c'est-à-dire qu'il s'appuie sur le plus ancien témoin du texte, celui de la bibliothèque Rossiana (actuellement au Vatican) et le corrige par les leçons, apportées en notes, d'autres manuscrits. Le *De vita christiana* n'est pas proprement une collection canonique; c'est un ouvrage qui se rattache en grand mouvement de renouveau religieux, moral et ecclésiastique dû à Grégoire VII, mais qui s'appuie sur un bon nombre de textes canoniques. Ceux-ci sont pris souvent sans doute à un recueil composé par Bonizon vers 1075 et indépendant, semble-t-il, des célèbres collections de ses contemporains Deusdedit et Anselme de Lucques. L'occasion comme le contenu, avec les règles de procédure romaine du livre VII et le pénitentiel du livre X, sans parler du reste, expliquent l'intérêt qui s'attache à l'œuvre. On y remarquera les nombreux canons du livre IV relatifs aux prérogatives du Saint-Siège et parallèles à ceux des collections contemporaines. La partie propre à Bonizon, de longueur et de place fort inégales dans chaque livre, est imprimée en italiques. Signalons un excellent index des mots latins (p. 346) qui fait suite à celui des noms propres. La liste des sources (p. 360-372) est très précieuse, mais les notes du bas des pages comparées à cette liste laisse quelques confusions dans l'esprit : l'emprunt est-il direct ou indirect?

ou quelle est la vraie source ? La numérotation des canons, très sagement ajoutée par l'éditeur, mais non originale, aurait dû être placée entre parenthèses ou affectées d'un signe, puisqu'elle n'émane pas de l'auteur. Dans l'ensemble et dans le détail, travail remarquable et qui longtemps sans doute suppléera à l'édition critique définitive. J. DE GHELLINCK, S. I.

R. Egenter. *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des XII und XIII Jahrhunderts.* Augsbourg, B. Filser, 1929, (25 × 18 cm.), XVI-340 p. Prix : 18 Mk.

Cet ouvrage a eu la faveur d'être composé sous la direction de Mgr Grabmann et de remporter le prix d'un concours de l'Université de Munich. Le titre en indique l'objet précis. Encore faut-il bien lire qu'il traite de l'amitié, et non point de l'amour divin; l'auteur s'autorise de cette distinction pour écarter de son exposé la doctrine de saint Bernard, et de bien d'autres, sur l'amour. Pour de bonnes raisons, plaidées dans l'introduction, l'ordre historique a été complètement négligé. La première place a été donnée à la doctrine thomiste de l'amitié divine, parce que, plus que tout autre, elle fait étroitement corps avec l'ensemble du système théologique de son auteur. C'est en fonction de cette première doctrine que sont, ensuite, exposées et appréciées, un peu rapidement, les vues de quelques maîtres dominicains, séculiers et franciscains.

Cette première section remplit près des deux tiers du volume. Deux autres sections sont occupées par l'analyse de traités, composés, suivant le mot de M. Egenter, moins pour la science que pour la vie : un *De dilectione Dei et proximi* longtemps attribué à saint Thomas et dont l'auteur serait, d'après Mgr Grabmann, un dominicain allemand, Helwicus, le *De spirituali micitia* d'Aelred de Rievaulx, quelques extraits de l'*Ars amativa* et l'*Arbor philosophiae amoris* de Raymond Lulle. Enfin, le livre se ferme sur une sorte de florilège, où l'auteur a réuni et traduit quelques textes qui n'entraient pas dans la structure de ses trois premières sections et qu'il livre, avec un commentaire, à nos pieuses méditations.

L'ouvrage, on le voit, ne se distingue, pas précisément par l'unité organique de ses parties. Mais, en revanche, chacune des études, prise à part, a été traitée avec beaucoup de pénétration. En fidèle interprète de saint Thomas, l'auteur prouve, avec une belle vigueur, que la communication de l'être et de la vie de Dieu, par le moyen de la grâce sanctifiante, est la condition métaphysiquement nécessaire de l'amitié divine surnaturelle, et que cette communication doit s'effectuer et dans l'essence et dans les puissances opératives de l'âme (pp. 52-631).

Mais la conception de la charité actuelle nous paraît moins heureuse (pp. 626-631) : elle consiste, si nous lisons bien, à identifier cette charité avec l'inclination de la volonté vers sa Fin surnaturelle, la charité habituelle n'étant que le principe physique de cette inclination. Telle ne fut point, certes, la pensée de saint Thomas, ni, croyons-nous, d'aucun thomiste après lui.

C'est par une erreur d'impression, sans doute, que le nom de l'auteur d'une belle étude biographique sur Aelred de Rievaulx a été écrit p. IX

Tonicke, au lieu de Powicke. Le titre exact de cette étude est : « Aelred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel» (Manchester 1922). De cet Aelred, M. Egenter a négligé totalement ou presque le *Speculum charitatis* et il faut le regretter. Puisque, pour saint Thomas, il avait situé sa doctrine de l'amitié par rapport à celle de l'amour, il eût du en faire autant, semble-t-il, pour Aelred de Rievaulx et nous donner ainsi une étude complète et définitive sur la pensée de cet aimable écrivain. Mais peut-être est-ce là une mauvaise chicane. En terminant, nous voulons recommander encore une fois les pages, pleines de doctrine, d'histoire et de piété, de ce beau travail.

L. MALEVEZ, S. I.

P. Willibrordus Lampen, O. F. M. *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes*. Florence-Quaracchi, Tipographie du Collège S. Bonaventure, 1929, (19×13 cm.), 64 p.

Petit recueil de documents concernant d'une part la doctrine du B. Duns Scot sur le Souverain Pontife et sa fidélité au Saint-Siège, d'autre part, les dispositions bienveillantes du Saint-Siège vis-à-vis de l'œuvre du docteur Subtil. Cette documentation rendra d'utiles services à ceux qui s'intéressent à l'histoire des écoles théologiques. P. CAPART, S. J.

J. Koch. *Durandi de S. Porciano, O. P. Tractatus de habitibus quaestio quarta*. Opuscula et textus... Series scholastica edita a M. Grabmann et Fr. Pelster, S. I. Münster, fasc. VIII. Aschendorff, 1930, (19×13 cm.), 80 p. Prix : 1,50 Mk.

Le fascicule VIII des *Opuscula* se recommande au point de vue de l'étude systématique comme de l'étude historique. Il est dû à un spécialiste dans les problèmes qui concernent Durand de Saint-Pourçain et contient l'importante question du maître dominicain sur le sujet des *habitus*. Cette question est tirée du *De habitibus* et marque l'évolution doctrinale de Durand devenu maître en théologie : aristotélisme mélangé d'idées augustiniennes et platoniciennes, large place faite à l'expérience, telles sont ses deux caractéristiques. Une vigoureuse critique par un thomiste contemporain, anonyme, complète l'édition, qui s'appuie sur cinq manuscrits ; elle rend d'autant plus aisée et intéressante l'étude du conflit doctrinal. J. DE GHELLINCK, S. I.

M. Grabmann. *Quaestio de Universali secundüm viam et doctrinam Guilelmi de Ockham*. Opuscula et textus. Series scholastica edita a M. Grabmann et Fr. Pelster, S. I. Münster, Aschendorff, 1930, (29×13 cm.), 40 p. Prix : 0,95 Mk.

Aux questions de Durand de Saint-Pourçain, contenues dans les fascicules VI et VIII de cette série, il faut associer celle du fascicule X, due à un maître anonyme dont le nom a été gratté dans le manuscrit du Vatican, et qui se propose de donner une initiation à la doctrine d'Occam sur les universaux : nouvelle contribution à l'étude des idées du XIV^e^ siècle, où il y a beaucoup encore à défricher. La *quaestio* résume une discussion faite à Paris en 1362 : c'est un exposé des principaux arguments du réalisme avec leur réfutation nominaliste. La clarté d'idées de l'auteur anonyme et la valeur de cette précieuse

pièce documentaire justifient parfaitement le choix du savant historien de la scolastique. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Lang. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV Jahrhunderts*. Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelaters hrg. von M. Grabmann, Münster, Aschendorff, 1930, (24 × 16 cm.), XX-262 p. Prix : 14,20 Mk.

Le défrichement de l'histoire doctrinale du XIVe siècle, trop longtemps négligé, mais mis à l'ordre du jour par des maîtres comme le cardinal Ehrle et Mgr. Grabmann se poursuit avec activité : l'ouvrage de M. Lang en est une nouvelle preuve. Il a pris pour tâche l'étude des préliminaires de la foi ou des motifs de crédibilité chez les scolastiques du XIVe siècle : vaste domaine de recherches auxquelles on préférerait substituer une monographie plus complète et plus approfondie sur un seul auteur ou sur une seule école. Mais ces premières comparaisons entre les diverses écoles éclairent le mouvement de la pensée et aiguisent la réflexion; ils font provisoirement office de cadres, soumis à révision. L'auteur ne s'est pas dissimulé le sort qui attend ce travail de pionnier et s'est résolument mis à l'œuvre. Ces réserves faites, il faut le féliciter de ses premiers résultats : c'est d'abord un vaste défrichement, assurément fécond, à travers les œuvres d'une quarantaine d'auteurs inédits et d'une trentaine d'autres; puis, un premier essai du groupement, celui-ci par endroits un peu formel encore et en dépendance des idées reçues : les thomistes, les scotistes, les Augustins thomistes avant 1350, Occam et les premiers nominalistes, les Franciscains et les Carmes de tendance nominaliste, les Augustins nominalistes après 1350 et les nouvelles universités allemandes; enfin, un certain nombre de résultats nouveaux parfois mêmes de révélations inattendues sur l'histoire des idées du XIVe siècle. Le progrès du XIIIe siècle sur le XIIe siècle qui ne dissocie pas la crédibilité intrinsèque et extrinsèque surtout chez Abélard, la supériorité de saint Thomas en ce point, l'influence de Godefroid des Fontaines qui fait école chez les Carmes entre autres, le recul chez Occam et les disciples de sa pensée, par extrême scepticisme, volontarisme ou extrême intellectualisme, les tentatives de *via media* chez les Augustins après 1350 et chez Henri Totting de Oyta, tout cela vaut la peine d'être lu dans ce livre, avec quelques constatations curieuses pour la marche de l'enseignement universitaire. Remarquons en passant que Baconthorp, malgré sa note averroïste, est rattaché aux premiers docteurs Carmes influencés par Godefroid des Fontaines; les vues de Pierre d'Ailly sont à peine mentionnées, c'est une lacune; à propos des nominalistes, on aurait dû insister davantage sur la thèse des deux vérités comme aussi sur l'affaiblissement ou le rejet de l'argument théologique; l'analyse de la pensée de Scot, prudente dans l'état actuel des documents, se ressent évidemment de la situation controversée de beaucoup d'œuvres; mais surtout, nous ne voyons pas assez ce qu'il y a de traditionnel chez lui ou mieux de préparé par la tradition antérieure. Enfin, l'étude d'un seul point de doctrine, séparé du reste, et qui est loin d'être le principal dans le développement théologique du XIVe siècle, risque de faire établir des classements que ne justifierait pas un examen plus synthétique des systèmes et des œuvres,

et le millésime de 1400, où l'auteur avait le droit à la rigueur de s'arrêter, ne marque pas même une pause dans l'évolution des doctrines. Signalons la faute d'impression de la page 69, ligne 9 : *von* pour non.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Epoque moderne

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus XII. Tractatuum pars prior. Fribourg e B., Herder, 1930, (30 × 22 cm.), LXXX-884 p. Prix : 60 Mk.

Le précédent volume de la *Görresgesellschaft*, analysé dans cette revue (t. LII, 1925, p. 60-62), comprenait la fin des *Acta*, c'est-à-dire les trois dernières sessions du concile. Le volume XII, qui vient de sortir de presse, nous reporte au début des sessions en nous donnant la première partie de la série des *Tractatus*. Projeté par Mgr. Ehses que la mort (janvier 1926) empêcha de réaliser ses vastes projets d'une histoire du Concile, le volume est dû au travail de V. Schweitzer et n'est pas moins indispensable que ses aînés aux théologiens, aux historiens et aux canonistes. Les historiens prendront un intérêt spécial à la dissertation de l'auteur sur les *Tractatus* (p. XLVI - LXXX) qui traitent de la convocation d'un concile, de sa nécessité, des abus de l'Eglise, du droit du Pape, etc.

Pour les théologiens et les canonistes, il suffira de jeter un coup d'œil sur les importantes questions dogmatiques, juridiques et morales, discutées dans les sept premières sessions, pour se rendre compte de l'importance des traités consacrés à ces matières. L'éditeur n'a pas reproduit évidemment les traités déjà accessibles dans les *Monumenta* de Le Plat, les *Miscellanea* de Baluze et Mansi, les *Concilia* de Labbe et Cossart, ou les *Beiträge* de Döllinger. Parmi les pièces déjà publiées, il s'est contenté de reproduire celles qui sont pratiquement inaccessibles, telle la « *Sententia* » du roi Henri VIII, qui n'existe complète qu'à la Bibl. Nationale de Paris; les autres sont indiquées. Tout le reste est inédit. Cela nous fournit une cinquantaine de pièces antérieures à l'ouverture du concile (p. 3-446), et soixante-dix traités environ (p. 447-767) qui concernent les premières sessions jusqu'au transfert à Bologne (mars 1547); un appendice contient une demi-douzaine d'inédits retrouvés durant le cours de l'impression et s'échelonnant entre les années 1537 et 1543. Nous apprenons avec plaisir que les traités des années suivantes, à partir de l'époque de Jules III jusqu'à la fin du concile (1563), ne tarderont pas à être imprimés; les pièces relatives aux sessions de Bologne seront rejetées dans le volume contenant les *Acta* des deux sessions de Bologne. Si l'on veut bien tenir compte que cette édition des *Tractatus* ne fournit guère que de l'inédit, qu'elle se restreint aux pièces suscitées par le Concile, et qu'elle exclut toute la polémique antiluthérienne contenue dans le *Corpus catholicorum* actuellement en cours de publication, il faudra reconnaître quelle abondance de sources nouvelles fournit ce nouveau volume à l'histoire doctrinale de la grande assemblée du XVI^e^ siècle. Cela facilitera aussi l'étude de la grande œuvre de synthèse opérée par saint Bellarmin

dans la controverse antiprotestante et permettra de répondre à la question : jusqu'où a-t-il bénéficié, pour élaborer son œuvre d'ensemble, des multiples monographies composées avant lui ? Nous ne pouvons nous arrêter à l'énumération des auteurs de ces traités : il y a là des noms illustres comme ceux de Campeggio, Sadolet, Marcel Cervin, Séripand, Nausea, du Prat, Salmeron, Réginald Pole, etc.; d'autres sont moins célèbres ou à peine connus jusqu'ici. Pour certains de ces traités et les questions d'authencité ou de date qu'ils soulèvent, on pourrait souhaiter une préface critique un peu plus développée. Mentionnons, avant de finir, les traités inédits de nos compatriotes Albert Pighius, contre un libelle du roi Henri VIII (p. 166-208), et Jean Cochlée, pour le baptême et la communion des enfants (p. 774-800). Il faut aussi louer l'énorme travail qu'ont demandé les tables (p. 851-881) et les services que celles-ci peuvent rendre. Qu'il s'agisse des questions dogmatiques ou morales, de l'utilisation de l'Écriture ou des Pères, — Augustin et saint Jérôme y ont la part du lion, — ou de la participation des divers personnages à l'œuvre conciliaire, elles offrent les plus amples renseignements et méritent, comme le reste du volume, à leur savant éditeur, la plus profonde reconnaissance de tous les lecteurs. J. DE GHELLINCK, S. I.

Cardinal Ehrle, S. I. *Los Manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del Siglo XVI.* Adaptation espagnole par J. M. March, S. I. Madrid, Estudios Eclesiasticos, 1930, (24 × 16 cm.), XIV-136 p.

La remarquable étude du cardinal Ehrle parue en 1884-85 dans *Der Katholik* de Mayence, sur les manuscrits vaticans des théologiens de Salamanque du XVI^e^ siècle, était difficilement accessible dans les fascicules de cette revue. Œuvre d'un initiateur clairvoyant, qui avait compris la nécessité d'une histoire complète de la scolastique faite sur les sources, elle n'a rien perdu, malgré le demi-siècle écoulé depuis lors, de sa valeur et de son actualité. Les théologiens, qui se groupaient autour de la chaire de François de Vittoria, la plupart espagnols, ont rayonné dans les principaux pays de l'Europe et assuré un nouvel essort à la théologie pendant un siècle. L'étude, qui passe en revue une vingtaine d'entre eux, a été traduite en espagnol, revue par l'auteur, et enrichie d'annotations bibliographiques et autres qui orientent à travers les résultats nouveaux et la littérature récente du sujet. Une intéressante notice sur la carrière scientifique du cardinal, due à l'éditeur le P. José M. March, ouvre le volume. J. DE GHELLINCK, S. I.

MISSIOLOGIE

L'âme des peuples à évangéliser. — Obstacles à l'Apostolat. — Les conversions. — Comptes rendus des sixième, septième et huitième semaines de missiologie de Louvain, 1928, 1929, 1930. Louvain, Museum Lessianum, 1929-1931, (23 × 15 cm.), 226, 260 et 272 p. Prix : 15, 20 et 25 frs.

Depuis huit ans déjà, la Semaine de Missiologie de Louvain réunit chaque année environ 400 missionnaires appartenant à une bonne trentaine d'instituts

missionnaires et venant d'une quarantaine de pays différents. Ces missionnaires se rassemblent pour mettre en commun leurs expériences et tâcher d'en dégager des principes d'action qui rendront plus fécond leur apostolat.

Le Comité de la Semaine de Missiologie présente un sujet général. Ce fut, en 1928 : l'âme des peuples à évangéliser; en 1929 : les obstacles à l'Apostolat; en 1930 : les conversions. Les rapports, groupés autour de ces sujets, ont été publiés en volumes.

L'*âme des peuples à évangéliser* nous fait connaître la mentalité, le caractère des Bantous, des Dahoméens, des Ouraons, des Milanésiens d'Océanie, etc., tels qu'ont pu les découvrir les hommes de cœur qui ont vécu de longues années au milieu de ces populations. Et partout revient ce leit-motiv : ces âmes sont aussi riches de promesses qu'une âme latine ou anglo-saxonne.

Obstacles à l'Apostolat nous fait connaître les difficultés que rencontre l'apostolat missionnaire ou, plus exactement, les difficultés que tel missionnaire (le rapporteur) a rencontrées dans la région qu'il a évangélisée. Cet ouvrage ne décrit donc pas d'une manière systématique les obstacles qui s'opposent généralement à l'apostolat missionnaire. Certains obstacles, et des plus grands, comme le nationalisme et l'orgueil culturel n'y sont pas traités. Il ne reste pas moins que ce compte rendu est très riche en données concrètes sur les difficultés de l'apostolat en Chine, au Congo, en Tunisie, aux Philippines, en Palestine...

Qu'est-ce que la *conversion*? Quelles sont ses difficultés? ses moyens? que penser des résultats obtenus? Toutes questions auxquelles il est possible, sans doute, de répondre dans l'abstrait, mais qui ont reçu, lors de la 8e Semaine de Missiologie de Louvain, des réponses parfois très différentes et toujours vivantes, nuancées, invitant à être prudents ceux qui aiment à bâtir des systèmes à priori.

Le chapitre des moyens de conversion est particulièrement intéressant. Ici, c'est la propagande littéraire qui s'impose; ailleurs, c'est la contagion de l'exemple qui opère; ailleurs encore, c'est la réponse attendue à un besoin social, le déploiement de dévotions populaires, l'organisation économique d'un peuple qui souffrait de n'en pas avoir. Dans certaines régions, les âmes semblent inconvertissables; ailleurs elles sont à prendre... par le premier venu : musulman, protestant, catholique.

Bref, ouvrage très intéressant, non seulement pour ceux qui, par devoir, ne peuvent se contenter d'une connaissance théorique de la conversion, mais aussi pour tous ceux qui s'intéressent aux recherches psychologiques ou, tout simplement, à l'expansion du Règne du Christ. A. Hublou, s. i.

Mgr A. De Clercq. *Recueil d'Instructions Pastorales.* Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 13. Louvain, Museum Lessianum, 1930, (24 × 15 cm.), 132 p. Prix : 15 frs.

Les « Instructions » sont destinées avant tout aux missionnaires du Haut-Kasaï, mais elles doivent être étudiées par tous ceux qui veulent adapter leur apostolat et leur enseignement à la mentalité et à l'âme du Noir. Car l'opuscule de Mgr De Clercq présente une étude profonde de psychologie chrétienne

et de psychologie païenne africaine, qui met en belle lumière les points où l'on peut espérer des contacts, les parties où la jonction, à première vue facile, ne sera qu'apparente et cachera de graves divergences, les sections où les deux âmes cheminent dans une marche presque parallèle, qui ne permettra la rencontre qu'après un insensible et patient rapprochement.

Cette étude abonde en remarques perspicaces de missiologie, d'ethnologie, de pédagogie, etc.; il suffit de les rapporter, par une translation facile, aux autres peuples bantous et elles deviennent d'une très grande utilité pour tous ceux qui, missionnaires ou coloniaux, veulent mettre à la base de leurs rapports avec les Noirs une connaissance réelle et sérieuse de l'âme indigène.

Nous regrettons, mais excusons volontiers Mgr De Clercq, Vicaire Apostolique du Haut-Kasaï, qu'il n'ait pu trouver les loisirs nécessaires pour nous livrer les fruits précieux de son expérience dans un ouvrage plus méthodique et plus clairement écrit. Tel qu'il est, cependant, cet opuscule nous est très précieux et de très haute valeur.

J. Dumont, s. i.
missionnaire au Kwango

Elie Maire. *Histoire des Instituts religieux et missionnaires.* Paris, Lethielleux, 1930, (20 × 13 cm.), xii-356 p. Prix : 25 frs.

Cet ouvrage — que beaucoup attendaient — est avant tout un manuel qui fait connaître, dans leur perspective historique, les instituts religieux contemporains. C'est pourquoi il rendra de grands services aux directeurs spirituels, aux éducateurs professionnels et aux dirigeants d'œuvres de jeunesse. Mais cet ouvrage est plus qu'un manuel : à mesure qu'on en tourne les pages, on voit de plus en plus vivement quel puissant instrument les instituts religieux constituent entre les mains de la Providence pour la christianisation du monde et l'on sait gré à l'auteur de les avoir fait estimer et aimer davantage.

A. Hublou, s. i.

A. C. Moule. *Christians in China before the Year 1550.* London, Society for promoting Christian Knowledge, 1930, (22 × 15 cm.), xvi-294 p. Prix : 15 sh.

L'intérêt qui s'attache plus que jamais à l'histoire des anciennes missions fera accueillir avec reconnaissance ce nouveau travail sur les chrétientés de Chine, antérieures à l'époque de saint François-Xavier. L'auteur, qui s'est spécialisé dans les documents relatifs aux missions tartares des Franciscains, a voulu réunir cette fois toutes les données qui établissent l'existence de communautés chrétiennes en Chine dès les débuts du moyen âge jusqu'aux temps modernes et fournir en traduction anglaise toutes les pièces à conviction; il laisse parler les documents, se contentant de notices explicatives rejetées dans les notes et se défendant de toute généralisation ou d'opinion personnelle. C'est ce qui fait la haute valeur du livre et un peu aussi, ajoutons-le, son côté faible. Car, avec les documents fournis, on souhaiterait voir reconstituer l'histoire de cette expansion du christianisme en Chine ; et qui était équipé mieux que l'auteur pour la composer ? Un des grands avantages du volume est le recours aux sources orientales, surtout pour l'époque mongole ; signalons encore le long chapitre sur les Nestoriens des premiers temps : prosélytisme

sur grande échelle que celle de ces églises nestoriennes des VI^e^ et VII^e^ siècles. L'histoire de Mar Jabalaha III et de Rabban Sauma du XIII^e^ siècle est pleine d'intérêt aussi. Partout, le souci de la documentation et le recours aux sources autres qu'occidentales rendent singulièrement précieux ce volume pour une première initiation. Le huitième chapitre, consacré à ces matières, aurait pu être plus développé. Quelques remarques encore : l'édition d'Arnobe devrait être prise au *Corpus* de Vienne (p. 23); les vestiges trouvés au XVIII^e^ siècle peuvent-ils motiver quelque hésitation (p. 248)? il ne semble pas.

Si Maundeville est négligeable, l'arabe Ibn Batoutah aurait pu trouver grâce davantage (p. 264); en tout cas, il eût été intéressant de le rencontrer utilisant Odoric. J. DE GHELLINCK, S. I.

Mgr A. Olichon. *Les origines françaises de l'Œuvre pontificale de Saint-Pierre-Apôtre pour la formation des clergés indigènes en pays de missions*. Paris, Bonne presse, 1929, (29 × 30 cm.), 124 p., 50 illustr. Prix : 10 frs.

A mesure que s'avance l'évangélisation des peuples, s'affirme d'une manière toujours plus péremptoire, la nécessité d'un clergé indigène, Absorbée par la consolidation des nouvelles conquêtes, par l'administration des sacrements, l'activité des missionnaires cesse bientôt d'être ce qu'elle doit être : celle d'un messager de la Bonne Nouvelle pour se transformer en celle d'un curé de paroisse. Et les païens attendent...

En écrivant les origines françaises de l'œuvre pontificale de Saint-Pierre-Apôtre, toute entière orientée vers la formation de clergés indigènes en pays de missions, Mgr A. Olichon a rendu un grand service non seulement à la France en lui rappelant qu elle n'a pas le droit de se désintéresser d'une œuvre que la Providence a fait naître chez elle, mais aussi à la chrétienté que cet ouvrage rendra plus consciente de ses obligations à l'égard des nations païennes et enfin à celles-ci grâces aux avantages qui résulteront pour elle d'un développement plus grand de l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre.

A. HUBLOU, S. I.

Mgr Laveille. *31 Jaar Missiezuster in Hindostan. Zuster Théodorine van het Bitter Lijden*. Vrij vertaald uit het Fransch. Leuven, Museum Lessianum, 1930, (19 × 14 cm.), 212 p. Prix : 18 frs.

« Très bonne » traduction d'un beau livre : — « pure et fraîche », telle l'héroïne elle-même. Elle est bien une fille de sa race; Tongroise ardente et enjouée, héroïque et souriante, d'une piété sage, vaillante, toute simple, profonde et confiante jusqu'au miracle, supérieure distinguée et délicate, au milieu de difficultés comme en connaissent seules les missions naissantes. On ressent, à travers ces pages, le splendide rayonnement de charité, qui fit la grandeur et l'étonnante fécondité de cette vie. — Une telle vie est une pure gloire pour « l'Église, qu'elle aimait tant », et cette biographie est, pour nous tous, jeunes et adultes, hommes et femmes, religieux et laïcs, un « bienfait ».

L. ARTS, S. I.

M. Gaspar, Chan. Prémontré. *Trente années d'apostolat au Brésil.* Malines, H. Dessain, 1930, (22 × 14 cm.), 166 p.

Partis au Brésil à la demande expresse de Léon XIII, les RR. PP. Prémontrés de Parc ont prêté main forte aux évêques du Brésil; ceux-ci ont toujours confié à ces dévoués collaborateurs des postes difficiles. Les fondations nouvelles sont rares, car le petit nombre de prêtres permet à peine de maintenir les paroisses existantes. On est surpris de voir ce qu'ont pu réaliser en 30 ans un nombre restreint de missionnaires. Leur travail consiste surtout en visites de paroisses dépourvues de desservants. Le livre est plein de récits des réceptions enthousiastes faites par les brésiliens à leurs dévoués missionnaires; et les faits qu'il rapporte constituent une gloire nouvelle pour l'illustre Abbaye.

J. L. D.

P. Duchaussois, O. M. I. *Soûs les feux de Ceylan. Chez les Singhalais et les Tamouls.* Paris, Grasset, 1929, (19 × 14 cm.), 380 p., 44 gravures.

Après avoir décrit, dans trois ouvrages, le dévouement des missionnaires au Nord-Ouest Canadien où il avait lui-même déployé son zèle apostolique, le P. Duchaussois fut envoyé par ses supérieurs « sous les feux de Ceylan », afin d'y étudier, pour les faire connaître, les travaux des missionnaires Oblats de Marie Immaculée, frères de ceux qu'il avait connus au Pôle Nord. Cette décision des supérieurs du P. Duchaussois est une excellente recommandation, tout au moins pour le fond de l'ouvrage que nous signalons ici; la publication de ce dernier par Bernard Grasset garantit sa bonne tenue littéraire et son adaptation au goût du jour. En situant très intelligemment la vie et le travail des missionnaires dans leur cadre historique et géographique, le P. Duchaussois est parvenu à rendre intéressant jusqu'au bout ce gros livre, dont les 375 pages, agrémentées du reste d'un grand nombre d'illustrations, effraient un peu.

Un esprit pointilleux ferait peut-être remarquer qu'un profane pourrait avoir l'impression fausse, après la lecture de ce livre, que l'évangélisation de l'île de Ceylan est avant tout l'œuvre des Oblats de Marie Immaculée. Mais à cela on peut répondre que cette petite déviation de perspective chez un profane est inévitable, étant donné que l'auteur a pris comme point de vue les travaux de ces missionnaires. Au reste, à l'heure actuelle, ce sont les Oblats de Marie Immaculée qui possèdent le champ d'apostolat, non pas le plus ingrat sans doute, mais le plus vaste : il comprend en effet 2.300.000 âmes, alors que celui des Jésuites n'en comprend que 1.350.000 et celui des Bénédictins sylvestrins : 952.000.

A. Hublou, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

L. Toublan. *La Troisième Étape de la Vie Spirituelle ou Vie Unitive.* Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), 128 p. Prix : 8 frs.

La première leçon, écrite dans le titre même de ce petit livre, est qu'il ne convient ni aux débutants, ni aux progressants. Ceux qui, après avoir parcouru

les deux premières étapes de l'ascension spirituelle, peuvent, sans forfanterie, se classer parmi les « parfaits », entendront d'utiles avis, empruntés, comme il sied, aux maîtres en la science des saints : Jean de la Croix, Thérèse de Jésus, Alphonse de Liguori, etc. On voudrait pouvoir ajouter qu'ils acquerront des idées précises sur l'amour de Dieu, sur la contemplation, sur la distinction entre la grâce ordinaire et la vie mystique. La notion des trois « vies », telle qu'elle est proposée (ch. III, IV, VI) manque certainement de précision. La vie active peut mener à la plus haute perfection, la vie mixte est la perfection suprême de la vie contemplative. Est-il avéré que les cas d'union mystique soient si fréquents dans les âmes sacerdotales et dans les communautés régulières (pp. 120-121) ? (optimisme tempéré d'ailleurs par d'utiles restrictions pp. 62-63). Est-il vrai qu'il soit si simple de diriger une âme dans les voies de la haute oraison (pp. 123-124) ? L. PEETERS, S. I.

P. GONTIER. *Les Aqueducs spirituels*. Paray-le-Monial, Hiéron, Revue « Le Christ-Roi », 1930, (18 × 12 cm.), 284 p. Prix : 10 frs.

Le titre du livre ne doit pas surprendre; il n'est autre chose que la reprise d'une métaphore de saint Bernard. Mettre le dogme catholique de la grâce et ses applications à la portée du public cultivé, tel est le but de l'auteur; et il nous semble que ce but est atteint. L'exposé est clair, méthodique, il ne s'embarrasse pas de discussions inutiles. Pour l'intelligence complète du livre, quelques notions élémentaires de philosophie sont nécessaires. Impression soignée et qui ressort d'autant mieux que le papier est de bonne qualité.

J. L. D.

G. HOORNAERT, S. I. *Le plus beau livre*. Bruxelles, Dewit, 1930, (17 × 10 cm.), 60 p.

Ce livret — il ne compte que soixante pages d'un format exigu — rendra à ses lecteurs un grand et précieux service : celui de les attacher d'une affection à la fois éclairée et pratique au « plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, puisque l'Évangile n'en vient pas » (p. 7). Une première chose que vous apprendrez du P. H. est que cette formule, souvent citée et qui exprime heureusement le mérite unique de l'Imitation de Jésus-Christ est due non à Fontenelle, mais à l'abbé d'Olivet, ex-jésuite, membre de l'Académie française au XVIII^e^ siècle, homme d'esprit et traducteur élégant de quelques œuvres de Cicéron. Pour faire aimer un livre pour lequel il nourrit un culte qui ne cherche pas à se déguiser, l'auteur a recours en premier lieu à l'argument d'autorité : éloges décernés au livre par des saints et des papes ou d'illustres profanes. Il énumère ensuite huit mérites intrinsèques de l'Imitation; c'est ici, selon moi, la partie la plus substantielle et la plus neuve de l'opuscule; vraiment, sur la valeur psychologique et pratique, sur le caractère universel, bref, sur le fond et sur la forme du petit livre immortel, l'auteur fait des réflexions pleines de justesse. Mais il est homme d'action et apôtre, non dilettante ou pur lettré; l'inspiration lui viendra donc, bien belge et bien apostolique, de vous donner huit conseils *pratiques*, — pourquoi huit tout juste, je ne suis pas parvenu à le deviner, — qui vous mettront à même de tirer de la lecture de l'Imitation le maximum d'avantages spirituels; il vous en apprend le maniement parfait. Quant à la question, si longuement et si ardemment controversée, du véritable auteur de l'Imitation, le lecteur en trouvera un résumé substantiel dans le dernier chapitre. Le P. H. fait sienne la thèse kempiste qu'il juge « très hautement vraisemblable » sans toutefois « forcer l'adhésion par une certitude proprement dite ». Mais de cette incertitude même, l'auteur dégage comme leçon morale, très opportune en un siècle de réclame, le célèbre « Ama nesciri » du moine mystérieux.

C'est simple, clair, solide et sensé. Lisez. Je vous promets que vous ne plaindrez ni votre temps, ni votre peine. FRANÇOIS JANSEN, S. I.

B. DE CRAENE. *De Moeder der vernieuwde Menschheid.* Bruxelles, Standaard-Boekhandel, 1930, (25×34 cm.), XII-136 p. Nombreuses gravures. Prix : 100 frs.

M. l'abbé De Craene a déjà publié quatre beaux livres, mettant en tableaux des passages des Évangiles ou des Actes des Apôtres. Il s'est donné la bienfaisante tâche de faire sentir à nos fidèles le sens profond et la suprême beauté des scènes chrétiennes. D'après la même méthode, il nous présente maintenant ce qu'on pourrait appeler une Vie de la Sainte Vierge, faisant ressortir la grandeur du rôle de Marie dans l'œuvre de la Rédemption. Le cadre doit mettre le contenu en relief : c'est de ce principe du R. P. Prat, dans son livre sur Saint Paul, que l'auteur s'est inspiré : le lecteur averti peut distinguer les paroles et les faits mentionnés dans l'Écriture et scrupuleusement conservés, de la mise en scène poétique.

Certains lecteurs pourraient s'étonner de voir éditer aussi richement, avec dessins et planches hors texte, un livre destiné au grand public. Nous croyons toutefois qu'il trouvera son chemin parmi les intellectuels et les jeunes : nos lecteurs aiment les éditions soignées, dont les beaux dehors symbolisent la grandeur du sujet et les mérites du fond. J. SALSMANS, S. I.

L. I. FANFANI, O. P. *De Rosario B. M. Virginis. Historia, Legislatio, Exercitia.* Turin, Marietti, 1930, (20×13 cm.), XII-216 p. Prix : 10 lires.

Ce manuel fournit tous les renseignements désirables sur le Saint Rosaire : l'origine de cette dévotion, exposée avec prudence et modestie; la manière de le réciter; la Confrérie du Rosaire avec toutes les précisions canoniques; le Rosaire perpétuel; le Rosaire vivant; la fête du Rosaire; les indulgences; la formule des bénédictions, etc. Cette petite « somme » sera précieuse surtout pour les directeurs des Confréries du Rosaire; mais les autres prêtres aussi y puiseront beaucoup de bonnes indications pour leur piété personnelle et pour l'instruction des fidèles. Inutile de dire que le livre est écrit *con amore* avec onction et compétence. J. SALSMANS, S. I.

C. KEUSCH, C. SS. R. *Le vrai visage de saint Alphonse de Liguori. De ses portraits à son portrait.* Paris, Bloud et Gay, 1931, (24×16 cm.), 110 p., 38 planches. Prix : 30 frs.

L'iconographie courante de saint Alphonse repose sur des essais de portraits faits dans la vieillesse du saint, alors que l'âge et l'infirmité avaient imposé à son corps d'effrayantes déformations. Quelques artistes, comme MM. Regazzoni et Fière, ont tenté récemment de reconstituer une image fidèle, basée sur une étude minitieuse du masque mortuaire, mais plus favorable à la dévotion. Le P. K. nous raconte ces tentatives, avec quelques longueurs parfois, des répétitions dans les planches comme dans le texte, mais avec une conviction qui fait souhaiter le plein succès d'efforts où il a sa large part. Signalons, p. 85, une définition de l'iconographie où manquent les mots essentiels. Et n'est-ce pas abuser du lecteur que de le faire passer par tous les stades préparatoires du tableau de M. Fière... en réservant l'image définitive pour un prochain volume ?

É. LAMALLE, S. I.

Mgr L. Prunel. *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Modèle de Vie Eucharistique.* Paris, Téqui, 1931, (15 × 10 cm.), VI-63 p. Prix : 2 frs.

Ces trois rapports présentés lors du Congrès Eucharistique de Caen, du 1er au 6 Juillet 1930, sont d'une tenue littéraire parfaite et respirent, avec la piété eucharistique la plus suave, une dévotion intime et très personnelle envers l'aimable sainte de Lisieux. On admirera, avec la belle langue sobre et précise, le ton constamment approprié au caractère fort différent des auditoires. Que Mgr Prunel s'adresse à ses collègues dans le sacerdoce, aux jeunes filles et aux mères de famille, toujours il trouve la note juste et, dans un même sujet, l'élément de persuasion le plus apte à convaincre et à toucher chaque auditoire en particulier. F. Jansen, s. i.

P. Lippert. *Cœurs inquiets.* Traduit de l'allemand par M. Gruter. Adapté par Th. Henusse. Bruges, Beyaert, 1929, (20 × 13 cm.), 204 p. Prix : 17 fr. 60.

Dans la banalité de tant de livres dont nous accable le prurit d'écrire, quel charme de rencontrer une œuvre vraiment originale, délicate, pleine de sève; un livre qu'on ne peut dévorer, parce qu'il force à penser; un livre que l'on consulte comme un ami, très intime, très compatissant; un livre, qu'on peut relire plusieurs fois sans l'épuiser. Telles sont les lettres composées par le P. Lippert, s. i. sous le titre *Von Seele zu Seele,* traduites par M. Gruter et merveilleusement adaptées en francais par le P. Henusse. On en conseillera la lecture à toutes les âmes sérieuses et bonnes, à d'autres aussi pour qu'elles perdent de leur légèreté et de leur égoïsme. Deux lettres seulement appellent les réserves les plus expresses, parce que l'auteur, dans son extrême idéalisme, y méconnaît les immenses bienfaits que le groupement, même trop réglementé, assure à la plupart des membres des communautés religieuses.

J. Creusen, s. i.

Abbé P. Thone. *Vers une Vie Réparatrice. Tome III : L'Esprit de la Réparation.* Bruges, Desclée-De Brouwer, 1931, (15 × 10 cm.), 200 p. Prix : 7 frs.

Petit volume plein de doctrine et de piété. Après avoir montré le double caractère de la réparation du Sauveur, immolation personnelle et amour des hommes, l'auteur propose à toute vie réparatrice le même idéal de sacrifice et de charité. Les méditations qui clôturent chaque chapitre faciliteront encore, sous l'influence de la grâce, l'assimilation de la doctrine très solide et très bienfaisante de cet ouvrage. É. Bergh, s. i.

Mgr Lenfant. *Het Hart in Gethsemani. H. Uur Overwegingen.* Uit het Fransch vertaald door L. Lammertijn, c. ss. r. Saint-Trond, Couvent des Rédemptoristes, 1931, (18 × 14 cm.), 362 p.

Voici un livre qui vient à son heure : ces douze méditations sur le mystère de Gethsémani, aussi profondes et riches qu'affectueuses, constituent un moyen très apte de perfectionner et à promouvoir la pratique de l'Heure Sainte Mgr Lenfant est un des meilleurs auteurs de notre époque, et le R. P. Lammertijn était de taille à entreprendre l'œuvre délicate de cette traduction. Peut-être eût-on souhaité qu'il adaptât davantage sa traduction à la piété un peu moins exubérante et lyrique des lecteurs néerlandais. Tous néanmoins y trouveront en abondance une nourriture forte et saine : — un excellent cadeau à faire! L. Arts, s. i.

L. Lammertijn, c. ss. r. *Heilig-Uur Gezangen.* 5e mille. Saint-Trond, chez l'auteur (Couvent des PP. Rédemptoristes), 1930, (12 × 9 cm.), xvi-128 p. Prix : 4 frs.

Ce petit volume est un supplément au beau manuel du Révérend Père pour l'Heure Sainte. Il contient des chants pieux qui, fort heureusement, n'ont pas la banalité d'autres collections. J. Salsmans, s. i.

Abbé de Martrin-Donos. *Troisième série de douze méditations pour les Heures Saintes.* Avignon, Aubanel fils ainé, 1931, (19 × 12 cm.), 136 p. Prix : 10,20 frs.

Méditations faites et à refaire au pied du Saint Sacrement. Simples et pleines d'onction, elles aideront les âmes pieuses à pénétrer les secrets d'amour du Divin Cœur et à unifier leur vie autour de l'Hostie Sainte.

É. Bergh, s. i.

Fidelis. *Livre de piété de l'enfance.* Blois, Propagateur des Trois « Ave Maria », 1931, (15 × 9 cm.), 222 p. Prix : 3,50 frs.

Sans pouvoir se prévaloir d'originalité ni être particulièrement adapté à l'enfance, ce petit livre pourra rendre quelques services à ceux et à celles qui ont à initier des enfants à la pitié. C. Dumortier, s. i.

P. J. Gearon. *Les âmes scrupuleuses consolées.* Traduit de l'anglais par un Bénédictin de Farnborough. Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), 160 p. Prix : 8 frs.

Comme le titre l'indique, ce livre est avant tout destiné à consoler les âmes scrupuleuses; médecins et patients le liront avec profit. Le sujet est traité d'une façon très personnelle et originale, en même temps que pratique. Sa doctrine est simple et sûre, et les remèdes qu'elle préconise sont de ceux que les scrupuleux accepteront volontiers. L'ouvrage du P. Gearon a connu un très grand succès en pays de langue anglaise : nous ne doutons pas que cette traduction française ne soit très favorablement accueillie chez nous.

N. Pickery, s. i.

P. J. Chambelland. *De l'art d'être malade ou comment on se sanctifie dans la maladie à l'école de saint François de Sales.* Paris, Téqui, 1930, (19 × 12 cm.), 68 p. Prix : 4 frs.

On souhaiterait que beaucoup de malades lisent et méditent cette plaquette où la spiritualité salésienne apparaît dans toute son harmonie de suavité et de force : doctrine très solide présentée de façon fort heureuse.

É. Bergh, s. i.

J. Lagardère. *Semailles dernières. Extraits de sa correspondance réunis par P. Beaufort.* Avignon, Aubanel fils ainé, 1931, (19 × 12 cm.), 166 p. Prix : 12 frs.

Ces extraits de lettres fournissent une intéressante documentation pour la direction spirituelle adaptée aux circonstances présentes. Toutes les lettres sont adressées à des jeunes filles ou à des religieuses. Elles reflètent une grande expérience, une doctrine sûre et ferme, une connaissance intime des âmes. Le style est simple, vivant, empreint d'images saisissantes et de sentences lapidaires. Ces pages serviront surtout à dissiper chez les jeunes filles de nombreuses illusions dans la vie spirituelle. L'analogie des cas relatés rend peut-être la lecture du livre un peu fastidieuse. E. Collin, s. i.

J. Rambaud, o. p. *Grandes Figures de Prêcheurs*. Paris, Lethielleux, 1930, (22 × 14 cm.), xviii-174 p. Prix : 12 frs.

N'omettez point la préface. Outre le plaisir que vous goûterez à la parcourir, vous y trouverez l'esprit dans lequel l'ouvrage devrait se lire. Défiant à l'égard des défiances hypercritiques, l'auteur se plait à narrer la « geste » de ses héros : saint Hyacinthe, saint Pierre de Vérone, saint Vincent Ferrier, saint Louis Bertrand. Que n'a-t-il aussi largement tenu son propos de s'attacher aux portraits intérieurs ! Nous craignons aussi qu'à maint lecteur, l'inspiration et le style ne paraissent assez constamment « prêcheurs ». Regret et appréhension qu'avive en nous le désir de voir se répandre dans un public très étendu une œuvre sincère de vulgarisation profondément bienfaisante.

L. Renard, s. i.

V. Hostachy, miss. sal. *Les Missionnaires de la Salette*. Coll. : Les Ordres religieux. Paris, Letouzey et Ané, 1930, (19 × 12 cm.), 158 p.

Ce n'est pas le moindre mérite de ce volume que la belle sincérité avec laquelle l'auteur nous rapporte les hésitations et les tâtonnements des premiers guides de la Congrégation salettine, avant de donner à celle-ci son orientation définitive. Une histoire arrangée eût été moins édifiante, car c'est ainsi que la Providence veut se servir des hommes, pour arriver à ses fins. E. L.

G. Bernoville. *Lourdes*. Coll.: Les Pèlerinages. Paris, Flammarion, 1930, (19 × 12 cm.), 246 p. Prix : 10 frs.

Après tant de livres sur Lourdes, le livre de Mgr G. Bernoville apparaît étonnamment neuf. Mieux que les autres, il a su faire de l'extraordinaire aventure une description réelle, plus réelle que l'image réaliste qu'en a donnée Huysmans, plus complète, plus profonde et plus sobre. Personne ne me semble avoir si bien vu et fait si bien comprendre les incessantes combinaisons du divin et de l'humain qui se réalisent à Lourdes. Il y a dans cet ouvrage une apologétique d'autant plus efficace qu'elle se dégage naturellement des choses et nettement. Et c'est écrit dans une langue, souple nerveuse, entraînante.

G. Dirks, s. i.

Guy Chastel. *La Sainte Baume*. Coll.: Les Pèlerinages. Paris, Flammarion, 1930, (19 × 12 cm.), 212 p. Prix : 10 frs.

Ce sont les légendes provençales qui remplissent ce coquet volume. Un curieux chapitre, *les querelles des savants*, en appelle, contre une critique malingre qui ne vit que de la sécheresse d'un texte, à « la voix des morts » et à « l'intelligence du cœur ». L'auteur signale pourtant au passage le terrain solide, où il eût rejoint la critique la plus actuelle, celle qui a dépassé le stade des démolitions nécessaires, « traditions, dit-il excellemment (p. 171), qui, ne fussent-elles que des traditions, existent tout de même, sont tellement enrichies de prières, d'hymnes limpides et d'offices touchants, sont chargées par les siècles d'un tel revêtement spirituel, qu'elles ont au moins acquis droit de respect ».

E. Lamalle, s. i.

Actualité religieuse.

Kirche und Leben. Jahrbuch der kath. Schweiz, 1931, herausg. von Dr J. Hartmann. Immensee, Missionshaus Bethlehem, 1931, (25 × 17 cm.), 146 p., 22 planches.

La Suisse catholique a désormais son annuaire catholique. Son éditeur avait, pour se guider, des modèles variés, dont le meilleur, à notre avis, est le

Jahrbuch für das katholische Deutschland. Il ne pouvait évidemment, dès ses débuts, en atteindre la perfection. Ainsi les statistiques si révélatrices du *Jahrbuch* ne se retrouvent pas dans *Kirche und Leben.* Cependant, il nous donne déjà des chiffres très intéressants sur le nombre des paroisses, des prêtres séculiers et réguliers, des principaux couvents. Il sera peut-être impossible de préciser beaucoup les effectifs des religieux en Suisse, puisque, sur cette terre classique de liberté, leur activité et leur existence même sont soumis à d'arbitraires restrictions. Par contre, on trouvera dans le nouvel annuaire des exposés très bien écrits sur les principales manifestations de la vie religieuse, sociale, intellectuelle, des œuvres charitables, etc. Les résultats acquis depuis un demi-siècle surtout témoignent d'une activité intelligente et inlassable.

Kirche und Leben devra se trouver désormais dans toutes les bibliothèques d'universités, de grands séminaires et de théologats religieux, dans celles aussi des principaux centres d'œuvres sociales et religieuses. J. CREUSEN, S. I.

V. BERNADOT, P. DONCŒUR, E. LAJEUNIE, D. LALLEMENT, F. X. MAQUART, J. MARITAIN. *Clairvoyance de Rome.* Paris, Éditions Spes, 1929, (19 × 12 cm.), 294 p. Prix : 12 frs.

Les six auteurs dont nous présentons l'ouvrage avaient écrit précédemment une première justification des actes du S. S. concernant l'A. F. : « Pourquoi Rome a parlé ». On eût pu croire qu'elle suffirait pour dessiller les yeux. Elle ne les dessilla pas tous. M. Pujo riposta dans « Comment Rome est trompée ». Voici « Clairvoyance de Rome » pour lui donner la réplique. Les arguties de l'A. F. n'ont guère varié : les sophismes sont simplement un peu plus nombreux. Mêmes procédés toujours : « Maurras et l'école n'ont jamais dit ce qu'on leur impute. C'est une question de fait où les parties sont juges et non le pape ». Voilà une polémique bien vieille et M. Pujo condamné avec les jansénistes et les modernistes. « D'ailleurs, le Pape commandant le péché, il ne faut pas lui obéir...; ou bien; la morale n'a rien à voir avec la doctrine politique, » etc.

Quel plaidoyer vraiment! Il suffira aux contradicteurs pour rendre plus tangible l'existence des erreurs condamnées de suivre simplement l'exposé de M. Pujo. C'est ce qu'ils ont très bien fait.

Le naturalisme, le positivisme foncier de l'école avec tout ce qu'il apporte de déformation aux principes de la morale et du dogme apparaît plus évident que jamais. Que ceux qui ne sont pas encore convaincus lisent « Clairvoyance de Rome »; s'ils ne trouvent pas la lumière, c'est assurément qu'ils ne la veulent pas. P. GOREUX, S. I.

F. RAVIE. *Le Mexique Rouge.* Paris, Beauchesne, 1928, (19 × 12 cm.), 190 p.

L'auteur de ce petit livre connaît bien le Mexique, ce pays, comme il dit, de tous les rêves, et, depuis quelques années, de toutes les déceptions. Malgré la législation antireligieuse en vigueur depuis 1857, le Mexique, dont 90 % de la population appartient à la religion catholique, jouit sous Porfirio Diaz, c'est-à-dire pendant plus de trente ans, d'une ère de paix. Puis vint l'ère de guerres, sous Madero, Huerta et Carranza. Enfin la période de persécutions de plus en plus violentes sous Obregon et Calles. L'ouvrage se termine avant la conclusion de l'accord d'apaisement ratifié par le Pape.

M. Ravie s'applique surtout à nous montrer le rôle des États-Unis dans les péripéties de l'histoire mexicaine. La question des pétroles tient donc une place importante dans cet exposé. É. DE MOREAU, S. I.

A. Barquin et G. Hoyois. *La tragédie mexicaine. Sous l'ombre d'Obregon.* Louvain, Éditions Rex, 1930, (21 × 15 cm.), 278 p. Nombreuses gravures. Prix : 20 frs.

Cet ouvrage n'est pas une histoire synthétique de la résistance religieuse mexicaine. Il se présente comme un « dossier de témoignages » faisant suite à « Jusqu'au Sang », documents irrécusables dont le lecteur peut facilement vérifier l'authenticité. Ces pages mettent en relief l'héroïsme des catholiques opprimés par une minorité sectaire, souvent brutale. Elles exposent avec grande objectivité tous leurs moyens d'action, depuis la requête pacifique jusqu'à l'insurrection armée. Enfin, nous y trouvons une étude complète sur Obregon, sa vie scandaleuse, sa politique d'ambitieux, sa mort tragique ainsi que le procès-verbal du jugement de Toral. — D'aucuns peut-être, en parcourant l'ouvrage, se plaindront d'un manque de tenue littéraire. C'est vrai!... Faut-il en blâmer M. Hoyois, dont souvent nous pûmes apprécier la plume ? Je ne le pense pas. Livrés presque dans leur rudesse étrangère, ces récits nous semblent plus authentiques et partant plus émouvants. Un tel livre demande la plus large diffusion. Tout catholique devrait le lire et s'y intéresser comme à des fastes de famille.

A. Wauters, s. i.

Religion et Littérature.

H. Morice. *L'art de parler au peuple.* Avignon, Aubanel frères, 1930, (19 × 12 cm.), xiv-266 p.

« L'ancienne rhétorique, celle qu'on enseignait jadis dans les écoles, était vraiment candide... En vérité, la foule se moque bien de la logique! Et de l'harmonie, encore davantage!... Ce n'est pas avec des discours académiques et des arguments irréfutables qu'on remue le peuple... » Ces quelques phrases glanées dans l'avant-propos de ce nouveau traité d'éloquence nous conquièrent du premier coup. On éprouve bien quelque inquiétude à voir démolir de la sorte les vieilles idoles mais le nom de M. le Chanoine Morice nous rassure complètement, tant il est vrai que le prestige (si finement analysé dans ce livre) est la principale force de l'homme d'action. D'ailleurs, l'originalité et la jeunesse de ces 280 pages s'allient à beaucoup d'expérience et de pondération. C'est un charme de trouver dans un style alerte et spirituel, appuyés d'anecdotes et de traits historiques, tant de conseils judicieux, bien ordonnés et vérifiés par un contact prolongé avec les auditoires populaires. Les orateurs déjà entraînés aussi bien que les débutants liront le livre jusqu'au bout. Il leur suggérera un petit exmen de conscience très fructueux. Quant aux futurs prédicateurs, ils se trouveront ridicules de mépriser parfois les occasions de s'exercer.

M. Fraikin, s. i.

Mgr M. Cagnac. *Les Lettres Spirituelles en France.* (2 volumes). 2e éd. Paris, Gigord, 1928, (19 × 12 cm.), 326 + 410 p.

S'étant résolu à se cantonner en France et à se borner aux lettres de direction, l'auteur se dédommage d'abord en esquissant une Introduction générale où l'Histoire de l'Église et quelques souvenirs profanes et mêmes païens, attestent l'importance de la conduite des âmes.

De plus, dans tout l'ensemble de ces conférences, instructives, vraiment formatives, la biographie des directeurs, l'analyse de leurs œuvres occupent une large place. Dans les chapitres consacrés aux Jésuites figurent au rang d'honneur les maîtres qui ne furent en aucune manière des épistoliers : Louis Lallemant, Bourdaloue. Souvent les citations et les appréciations des lettres se réduisent à peu de lignes. Mais ne nous en plaignons pas. La direction par lettres peut

être utile, et même nécessaire; elle nous a valu quelques chefs-d'œuvre, et aussi d'imnombrables bavardages, un gaspillage de temps, de regrettables recherches de vanité. Puisse cette littérature se faire rare, simple, brève... Le précieux service que rendront ces intéressants volumes sera d'inculquer d'une manière vivante et prenante les qualités du parfait directeur d'âmes et de mettre en garde contre les travers des épistoliers et des Philothées.

LOUIS PEETERS, S. I.

Ch. URBAIN et E. LEVESQUE. *Les dernières années de Bossuet. Journal de Ledieu. Tome second 1703-1704.* Bruges, Desclée-De Brouwer, 1929, (21 × 13 cm.), 512 p. Plusieurs gravures. Prix : 30 frs les 2 volumes.

Très intéressant par lui-même, le Journal de Ledieu le devient davantage encore dans cette nouvelle édition, à cause des notes nombreuses dont l'enrichissent Messieurs U. et L. Le 2e volume est particulièrement précieux par les huit appendices qui le terminent, et tout spécialement par le 7e : Table alphabétique et analytique. Cette table fort développée, 55 pages de 2 colonnes, rendra des services très appréciables.

C. SEVRAIN, S. I.

A. DELPLANQUE. *La pensée de Fénelon, d'après ses œuvres morales et spirituelles.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (20 × 13 cm.), 354 p., 13 illustrations. Prix : 15 frs.

Cet ouvrage est la conclusion d'une vie de recherches et d'études sur Fénelon. L'auteur, évidemment épris de son héros, prétend faire connaître le grand moraliste et spirituel directement, par l'analyse de ses principaux écrits. Une introduction tissée de faits avérés et incontestables précède, un commentaire continu mais discret accompagne et éclaire les textes. Il faut noter la prudence sereine et avisée avec laquelle le Chanoine Delplanque met au point toutes choses dans des matières qui furent longtemps embrouillées à souhait.

G. D.

R. ZELLER. *Lacordaire et ses amis.* Paris, Flammarion, 1930, (19 × 12 cm.), 284 p. Prix : 12 frs.

Après une très belle vie de Lacordaire, Renée Zeller, qui décidément s'attache à son héros, nous donne de lui comme qui dirait une anthologie de l'amitié. Elle a surtout puisé dans la correspondance et bon nombre de documents cités sont inédits. Tous ceux que l'illustre prédicateur de N.-D continue à enchanter — et ils sont de plus en plus nombreux — ne pourront résister à lire d'un bout à l'autre ces pages ardentes où s'épancha un des plus nobles cœurs du XIXe siècle.

P. GOREUX, S. I.

R. ALZIN. *L'horrible vie. De l'incroyance au grand apostolat.* Préface de Mgr L. Picard. Bruges, Librairie de l'Œuvre Saint-Charles, 1930, (23 × 14 cm.), 144 p. Prix : 7 fr. 50.

Hymne à la générosité de la jeunesse et à la vocation. Louable essai d'un conteur qui devra encore apprendre à colorer son style et affiner sa psychologie. Le souffle enthousiaste qui y passe pourra faire du bien aux jeunes lecteurs.

J. S.

Varia.

Catalogue de livres choisis contenant les meilleures productions de la littérature contemporaine. 3e éd. Paris, Éditions Spes, 1928, (17 × 11 cm.), XIV-484 p. Prix : 15 frs.

Il existe beaucoup de guides de lectures. Celui-ci se distingue par son

abondance (480 pages de texte serré; une vingtaine de volumes par page), l'*étendue* du champ parcouru (théologie, jurisprudence, sciences et arts, littérature, histoire), le *nombre et la valeur des collaborateurs* (plus de soixante), et enfin le *caractère actuel, contemporain* (on a voulu surtout grouper les livres modernes, des trente dernières années). Pour tous ces motifs, ce catalogue nous semble devoir être extrêmement précieux ; mieux que beaucoup d'autres, il orientera rapidement sur un sujet, rappellera le nom d'un livre oublié. Comme tout ouvrage de ce genre, il aura des lacunes; on regrettera par exemple que la date exacte soit assez souvent omise; que l'initiale du prénom de l'auteur manque fréquemment; on s'apercevra bien que les collaborateurs n'ont pas tous suivi les mêmes normes dans l'indication des volumes. Tout cela pourra être amélioré dans les prochaines éditions. Tel qu'il est, l'ouvrage est dans son genre un des plus utiles que nous connaissions. J. LEVIE, S. I.

Aloys MIRAMAR. *Histoire pittoresque d'une famille égyptienne.* Paris, Lethielleux, 1930, (23 × 14 cm.), VIII-144 p., 166 grav. Prix : 12 frs.

Instruire en amusant, ce don rare, l'auteur le possède à un rare degré. L'Égypte de Moïse et de Joseph, de Ramsès II et de Tout-Ankh-Amon, revit dans ces pages allègres, saupoudrées d' « humour », abondamment illustrées. Saviez-vous que les vieux Égyptiens connaissaient déjà le « bis » de nos chansons, les couveuses artificielles... pour canetons, les déjeuners de vingt ou trente services et mille autres choses que je vous laisse à découvrir ? Pour être un vrai roman, il ne manque à cette très « pittoresque » histoire qu'un brin d'intrigue. Mais telle quelle, c'est, en son genre, un petit chef d'œuvre qui passionnera les enfants, pour lesquels il est écrit, tous les enfants, mais ceux surtout de nos classes d'Histoire Sainte et d'Histoire Ancienne, et plus encore, si c'est possible, les grandes personnes. P. HENRY, S. I.

Ch. DUMAINE. *Conversations latines (Texte et traduction) suivies d'un vocabulaire français-latin des principaux termes de la vie moderne.* Paris, Tralin, 1930, (16 × 12 cm.), XVI-416 p. Prix : 20 frs.

Faciliter et vulgariser l'emploi du latin comme langue universelle, telle est l'ambition du manuel dont voici la troisième édition. Dans la première partie, l'auteur a groupé quarante-trois conservations-types : plusieurs s'inspirent très largement des *Colloques* d'Érasme; on y trouve aussi une lettre de Sénèque sur la lecture, une de saint Jérôme — ou du moins, des extraits — sur l'éducation de Pacatula, un précieux recueil de « Sentences et Proverbes ». Sous diverses rubriques, la seconde partie groupe les termes techniques d'usage plus fréquent. Nous y relevons des titres comme « Aéronautique, Automobilisme, Électricité, Photographie, Poste,... Index géographique ». Dans le choix des mots, l'auteur n'a pas été l'esclave d'un purisme exagéré. Il n'a pas négligé le latin populaire du Haut Empire; plutôt que de recourir à de longues périphrases, il a, dans les cas extrêmes, forgé quelques mots sur des radicaux grecs.

En mettant au point le livre de son père, le R. P. Dumaine, O. S. B., a apporté une utile contribution à l'expansion de la langue latine. Par surcroît, les professeurs d'humanités y trouveront matière à des exercices instructifs et féconds : les élèves ne s'attacheront-ils pas davantage au latin, quand ils le verront apte à rendre ce qui fait l'objet de leurs préoccupations quotidiennes ?

Une revision attentive fera disparaître quelques fautes d'impression, par ex.: p. 77 : « De ist oc..., l. : De isto; p. 114 : « velitu », l. :veluti; p. 135 : « de », l. : te; p. 404 : « instituerat », l. : institueret. P. DENOEL, S. I.

Études religieuses. Articles mensuels pour les enfants. Blois, Petit Propagateur des Trois Ave Maria, 1931, (19×12 cm.), 16 p. Prix : France : 2 fr. 50 frs. Étranger : 7 frs.

Brochure mensuelle de seize pages, destinée aux enfants et visant à perfectionner leur enseignement religieux. On a en vue spécialement les enfants obligés de fréquenter des écoles laïques.

Quatre cantiques eucharistiques du Bienheureux de Montfort mis en musique à deux voix par le P. H. Clemens, Monfortain. Louvain, chez les PP. Montfortains, 1930, (34×25 cm.), 16 p. Prix : Partition 6 frs; voix réunies : 2 frs.

Mélodies faciles pouvant servir de préparation et d'action de grâces à une messe de communion pour enfants. A. H., s. I.

*G. Huan. *Considérations sur le Christ de l'Église intérieure.* Paris, chez l'auteur et en dépôt chez J. Vrin, 1930, (23×14 cm.), 136 p. Prix : 15 frs.

Un livre où il y a de tout : des idées de tous genres, des citations de toutes sortes : catholiques, modernistes, protestantes, occultistes, tout cela allant ensemble comme cela peut. Il y a même, commandant le tout, une bonne intention, celle d'exhorter à la justice et à la charité dans l'esprit du Christ. Mais cela ne suffit pas à rendre l'ouvrage lisible pour des catholiques.

E. D.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : Louis Casterman, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*